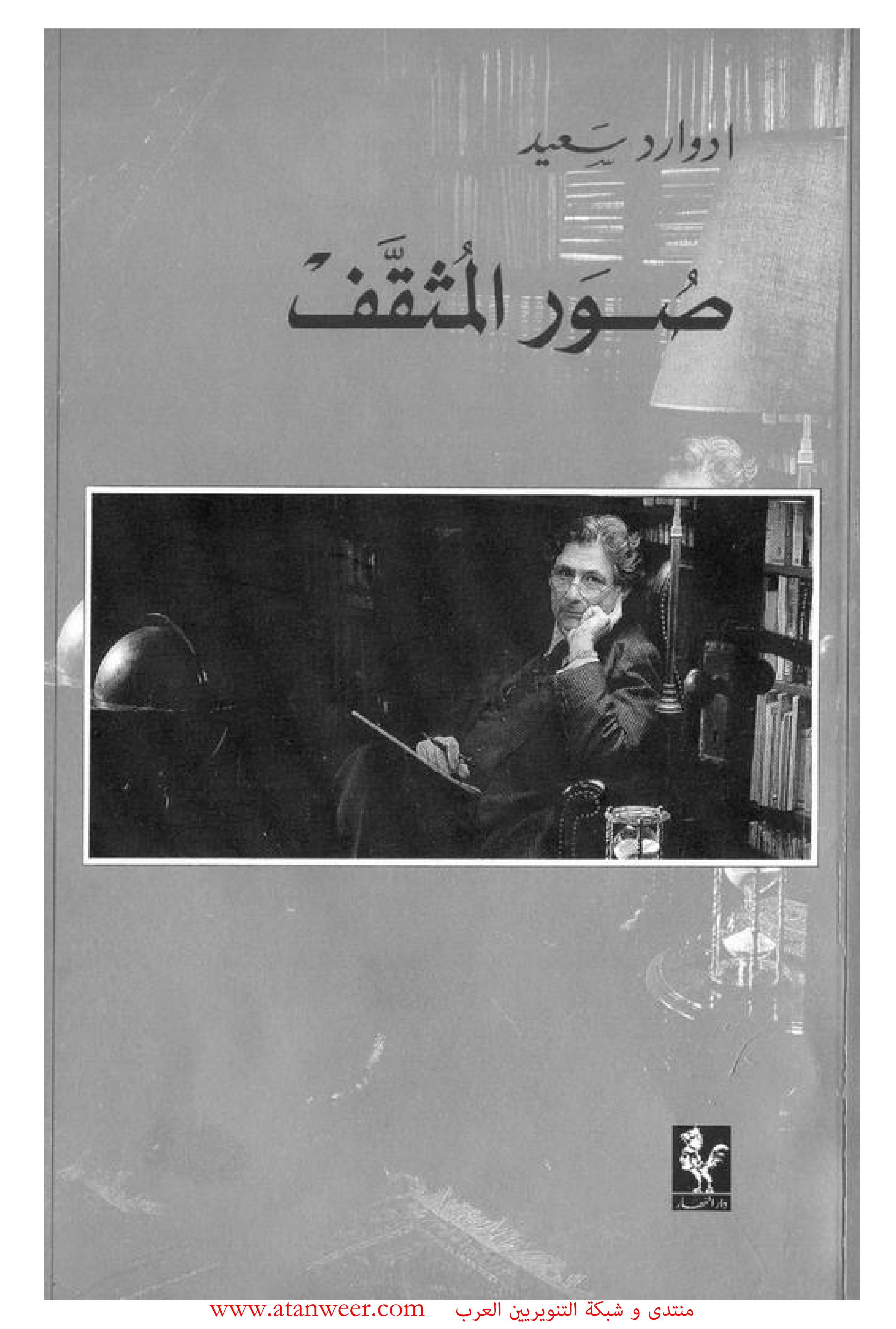

ادوارد سعيد
صُوَر المُثَقَّف

للمؤلف

Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography

Beginnings: Intention and Method

Orientalism

The Question of Palestine

Literature and Society

Covering Islam

The World, the Text, and the Critic

After the Last Sky

Blaming the Victim: Spurious Scholarship and the Palestinian Question

Musical Elaborations

Culture and Imperialism

Representations of the Intellectual

The Pen and the Sword

Peace and its Discontents: Gaza-Jericho 1993-1995

The Politics of Dispossession: The Struggle for Palestinian Self-Determination, 1969- 1994

ادوارد سعيد

صُوَر المُثقَّف

محاضرات ريث سنة ١٩٩٣

نقله إلى العربيّة
غسّان غصن

راجعته
مُنى أنيس



هذا الكتاب ترجمة عربية للأصل المنشور بالإنكليزية بعنوان:
Representations of the Intellectual
(New York: Pantheon Books, 1994)

المحتويات

المقدّمة

لا يوجد في الولايات المتّحدة ما يعادل محاضرات ريث ، مع أن بضعة أميركيّين مثل روبرت اوپنهايمر ، وجون كينيث غالبرايث ، وجون سيْرل ، ألقَوْها منذ افتتح برتراند راسل سلسلتها عام ١٩٤٨ . وقد استمعت الى بعضها مذاعاً - وأتذكّر على الأخصّ سلسلة توينبي سنة ١٩٥٠- يوم كنت فتى يشبّ في العالم العربي ، وكانت هيئة الإذاعة البريطانية (BBC) جزءاً هاماً جداً من حياتنا . وإلى هذا اليوم ، ما زالت عبارات على غرار «قالت لندن هذا الصباح» لازمة شائعة تتردّد في الشرق الأوسط ، وتُستعمل دائماً مع الافتراض بأن «لندن» تقول الحقيقة . ولست متأكداً مما اذا كانت هذه الفكرة عن هيئة الإذاعة البريطانية مجرّد أثر من آثار الاستعمار . ومع ذلك ، فإنه لصحيح أيضاً أن لهذه الإذاعة مركزاً في الحياة العامة في إنكلترا والخارج لا تتمتّع بمثله لا الوكالات الحكومية الأميركية ، مثل إذاعة صوت أميركا ، ولا الشبكات الخاصة لمحطّات التلفزيون والإذاعة ، بما فيها CNN . ومن أسباب ذلك ، ان الـ«بي .بي .سي» تقدّم برامج مثل محاضرات ريث ، والعديد من البرامج الحواريّة والوثائقية ، لا كبرامج تحظى بموافقة رسمية ، بل كمناسبات تعرض فيها للمستمعين والمشاهدين أصنافاً مثيرة للإعجاب من موادّ جدّية ،

وفي الغالب مميَّزة .

ولذا ، شرّفني كثيراً أن تعرض عليَّ آن وايندر من هيئة الإذاعة البريطانية فرصة تقديم محاضرات ريث لعام ١٩٩٣ . وبسبب مشاكل في جدولة المواعيد ، اتّفقنا على موعد في أواخر حزيران (يونيو) بدل الفترة المعتادة في كانون الثاني (يناير) . لكن ثمّة أصواتاً ، ولو قليلة نسبياً ، دأبت منذ ارتفاعها في وقت واحد ، ومن اللحظة الأولى تقريباً للإعلان عن المحاضرات في أواخر عام ١٩٩٢ ، على انتقاد الـ «بي.بي. سي» ، لأنها ، في المقام الأوّل ، وجّهت الدعوة اليَّ أنا . اتُّهمت بأنني ناشط في المعركة من أجل الحقوق الفلسطينية ، وبالتالي غير أهل إطلاقاً لإعتلاء أي منبر رزين أو محترم . ولم تكن تلك إلا الأولى في سلسلة من الحجج المعادية بوضوح للفكر والعقلانيّة ، التي تدعم كلّها ، على عكس ما هو متوقَّع منها ، الفرضيّة في محاضراتي عن الدور العلني للمثقّف كغير منتمٍ ، و«هاو» ، ومشوِّش على الوضع الراهن .

وتكشف هذه الانتقادات في الواقع أموراً كثيرة عن المواقف البريطانية من المثقّف ، وهي مواقف يعزوها الصحفيون الى الجمهور البريطاني ، إلاّ أن تواتر تكرارها يمنح تلك المفاهيم بعض المصداقيّة الاجتماعية الرائجة . ويقول صحفي متعاطف ، معلّقاً على الموضوع المعلَن لمحاضراتي في سلسلة ريث - صوَر المثقّف - إنها من أكثر ما يمكن التحدّث عنه «لا إنكليزية» . ورُبطت كلمة «مثقّف» ذهنياً بـ«برج عاجي» و«استهزاء» . ويؤكد رايموند وليامز في كتابه «كلمات أساسية» على وجود هذا التسلسل المغمّ في التفكير ، اذ يقول : «ظلّت الإستعمالات السلبية لكلمات مثل المثقّفين ، والنزعة الفكريّة ، والصفوة من المثقّفين ، سائدة في الإنكليزية حتى منتصف القرن العشرين ، ومن الواضح أن التشبُّث بها ما زال مستمراً» [١] .

إن إحدى مهامّ المثقّف هي بذل الجهد لتهشيم الآراء المقولبة والمقولات

(١) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (1976, rprt. New York: Oxford University Press, 1985), p. 170.

التصغيرية ، التي تحدُّ كثيراً من الفكر الإنساني والإتصال الفكري . وقد أتاحت لي الحملة التي تعرّضتُ لها اختبار بعض الأمور التي لم أكن أعرفها من قبل حول معوقات التواصل الحرّ . فغالباً ما ذكر الصحافيّون والمعلّقون المتذمّرون انني فلسطيني ، وهذا - كما لا يخفى على احد - مرادف للعنف ، وللتعصّب ، ولقتل اليهود . ولم يُستشهَد بأي من أقوالي ، وكأن ما يقولون عن معلومات شائعة لا تحتاج الى برهان . إضافة الى ذلك ، وُصفتُ في الأسلوب الرنّان لصحيفة الـ «صنداي تلغراف» بأنني معاد للغرب ، و بأن كتاباتي تركّز على «تحميل الغرب تبعة» كل الشرور في العالم ، وبخاصة في العالم الثالث .

والأمر الذي فاتت ملاحظته كليّاً ، على ما يبدو ، هو كل ما كتبته في سلسلة برمّتها من الكتب ، بما فيها الإستشراق والثقافة والإمبريالية . (وخطيئتي التي لا تُغتفر في هذا الأخير هي قولي المؤيَّد بالبرهان إن رواية «مانسفيلد بارك» - التي أثني عليها بقدر ما أثني على كل مؤلّفات كاتبتها جين أوستن - كانت لها علاقة ما بالرّق ومزارع قصب السكر التي كان البريطانيون يملكونها في أنتيغوا ، وهذان قطعاً موضوعان تذكرهما المؤلّفة بتحديد واضح تماماً . وكانت نقطتي الأساسية أنه كما تحدّثت أوستن عما يجري في بريطانيا وفي الممتلكات البريطانية ما وراء البحار ، فلا بدّ ايضاً من أن يفعل مثلها قارئها ونقّادها في القرن العشرين ، وهم الذين دأبوا منذ زمن أطول مما ينبغي على حصر اهتمامهم بالأحداث الجارية في بريطانيا الى درجة استبعاد عمّا يحدث خارجها) . فبناء أوهام مثل «شرق» و«غرب» ، ناهيك من ماهيّات عنصرية مثل الأعراق التابعة ، والشرقيّين ، والآريّين ، والزنوج ، ومن شابههم ، هي الأمور التي حاولت كتبي محاربتها . كذلك كنت بعيداً كل البعد عن تشجيع أي شعور بالبراءة الأساسية المظلومة في البلدان التي ذاقت الأمرّين ممّا ألحقه بها الإستعمار من خراب ودمار ، لا بل صرّحت مرة بعد مرة بأن أفكاراً تجريدية خيالية كهذه هي أكاذيب ، شأنها شأن ما تسبّبتْ به من مختلف أنواع المغالاة في الملامة . كما أعلنتُ تكراراً أن الثقافات

متمازجة كثيراً ، ومضامينها وأحداثها التاريخية متداخلة ومختلطة المولد كثيراً ، بحيث لا يمكن فصلها بدقّة الى نقائض واسعة النطاق وفي الغالب أيديولوجيّة ، مثل الشرق والغرب .

وحتى منتقدو محاضراتي في سلسلة ريث ذوو النوايا الحسنة – أولئك المعلّقون الذين بدا أن لديهم إلماماً حقيقياً بما قلته – افترضوا أن مطالبتي بوجود دور للمثقّف في المجتمع تنطوي على رسالة مبطّنة ، منبثقة من سيرتي الذاتية . فسُئلت : ماذا عن مثقّفي الجناح اليميني مثل وندام لويس ووليام بكلي ، ولماذا يتحتّم في رأيك أن يكون كل مثقّف من أهل اليسار؟ وما فاتت ملاحظته هو كون جوليان بِنْدا ، الذي أُكثر من الاعتماد عليه (ولربما هذه من المفارقات) ، كان يمينياً الى حدّ بعيد . وفي الواقع ، فإن المحاولة في هذه المحاضرات هي فعلاً للتحدّث عن المثقّفين بوصفهم ، على وجه التحديد ، تلك الشخصيّات التي لا يمكن التكهّن بأدائها العلني ؛ او إخضاعُ تصرُّفها لشعار ما ، او خط حزبي تقليدي ، او عقيدة جازمة ثابتة . وما سعيت الى اقتراحه هو وجوب بقاء المثقّف أميناً لمعايير الحقّ الخاصّة بالبؤس الإنساني والاضطهاد ، رغم انتسابه الحزبي ، وخلفيّته القومية ، وولاءاته الفطريّة . ولا شيء يشوّه الأداء العلني للمثقّف أكثر من تغيير الآراء تبعاً للظروف ، والتزام الصمت الحذر ، والتبجّح الوطني ، والردّة المتأخرة التي تصوِّر نفسها بأسلوب مسرحي .

وتحظى محاولة الإلتزام بمعيار عام واحد ، كفكرة رئيسية ، بدور هام في الوصف الذي أعطيه للمثقّف ، او بالأحرى للتفاعل بين الشموليّة والمحلّيّة ، وبينها وبين الذاتيّ ، والآنيّ . ومع أن كتاب جون كاري المشوّق ، «المثقّفون والجماهير : ألتّيه والتحيّز في صفوف النخبة الأدبية ، ١٨٨٠-١٩٣٩»(٢) ، ظهر في أميركا بعد انتهائي من كتابة محاضراتي ، إلا أنني وجدت نتائج بحثه ، التي تبعث إجمالاً على الكآبة ، متمّمة لما توصّلت اليه أنا من نتائج .

(٢) John Carey, *The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice Among the Literary Intelligentsia, 1880-1993* (New York: St Martin's Press, 1993).

فوفقاً لكاري ، كان المثقّفون البريطانيون من أمثال غيسينغ ، وولز ، ووندام لويس يمقتون قيام مجتمعات جماهيرية عصرية ، ويتفجّعون على أمور مثل «الإنسان العادي» ، وسكّان الضواحي ، وذوق الطبقة الوسطى . وكان هؤلاء يروّجون ، بدل ذلك ، لأرستوقراطية طبيعية ، وللأيام الماضية «الأفضل» ، وثقافة الطبقة الرفيعة . أمّا بالنسبة إليّ ، فالمثقّف يحتكم الى أوسع جمهور ممكن ، مكوَّن من أنصار طبيعيين له (بدل أن يشجبه بقوّة) . والمشكلة التي يواجهها المثقّف ليست كامنة في المجتمع الجماهيري ككلّ ، مثلما يناقش كاري ، بقدر ما هي ناجمة عن أولئك المطّلعين على بواطن الأمور ، والخبراء ، والزُّمَر ، والمحترفين ، الذين يُقَوْلبون الرأي العام ، ويجعلونه ممتثلاً ، ويشجّعون الاعتماد على عصبة صغيرة متفوّقة من أهل السلطة المدَّعين معرفة كل شيء ، منتهجين الأساليب ذاتها التي حدّدها المحلّل السياسي وولتر ليبمان في وقت سابق من هذا القرن . ويروّج العالمون بدخائل الأمور لمصالح خاصة ، بينما يتحتّم على المثقّفين أن يكونوا أولئك الذين يحتجّون على النعرة القوميّة في الوطنيّة ، والتفكير المؤسّساتي ، والشعور بالامتياز الطبقي ، او العرقي ، او الجنسي .

ويعني تبنّي القيم الأشمل إقداماً على المجازفة في سبيل تجاوز اليقينيّات السهلة التي توفّرها لنا خلفيّتنا ، ولغتنا ، وقوميّتنا ، وهذه كثيراً ما تحجب عنّا واقع الآخرين . كما تعني البحث عن معيار واحد للسلوك البشري ، ومحاولة الحفاظ عليه ، عندما يتعلّق الأمر بمسائل مثل السياسة الخارجية والاجتماعية . ويتحتّم علينا بالتالي ، إنْ كنّا ندين عملاً عدوانياً يقوم به عدو دونما أي مبرّر ، أن نقدر أيضاً على اتّخاذ الموقف عينه عندما تنتهك حكومتنا حرمة فريق أضعف . ومثلما لا توجد أي قواعد يتمكّن المثقّفون بموجبها من معرفة ما سيقولونه او يفعلونه ، كذلك ليست هناك آلهة يعبدها المثقّف كمعاني الحقّ ويستلهمها هَدْياً ثابتاً لا يتزعزع .

وفي مثل هذه الظروف لا تكون الساحة الإجتماعية متنوّعة فحسب ، بل أيضاً متشعّبة المسالك بما يجعل الحركة صعبة . وهكذا ، فإنّ إرنست غيلنر ،

الذي يعنّف أفلاطونيّة بندا غير النقديّة ، في مقالة عنوانها «خيانةُ خيانة المثقّفين» ، ينتهي به الأمر الى عدم إيصالنا الى أي مكان على الإطلاق . فهوَ في نتائجه أقلّ وضوحاً من بندا ، وأقلّ شجاعة من سارتر ، الذي ينتقده ، بل أقلّ فائدةً حتى من بعض من يجاهرون بدوغماطيقيّتهم الفجّة . يقول غيلنر : «ما أقوله أنا هو أن مهمة عدم اقتراف (خيانة المثقّفين) أصعبُ بكثير جداً مما يحاول إقناعنا به نموذج مبسّط الى درجة مريعة عن وضع عمل المثقف»[٣] . وهذا التحذير الغبي من غيلنر شبيه جداً بالهجوم المتّسم بالبذاءة ، وأيضاً بالتهكُّم الشديد ، الذي شنّه پول جونسون على المفكّرين كلّهم («إن إثني عشر شخصاً يجري اختيارهم عشوائياً في الشارع سيكونون على الأقلّ مثل عيّنة من المثقّفين ، من حيث احتمالُ الإدلاء بآراء معقولة حول قضايا أخلاقيّة وسياسيّة»[٤]) . ويُفضي تحذير غيلنر الى الاستنتاج أن من غير الممكن وجود شيء يدعى مهنة فكرية ، وهذا غياب يجب الإحتفال به .

أنا أخالفه في الرأي ، ليس بسبب القدرة على تزويد وصف مترابط منطقياً لتلك المهنة وحسب ، بل أيضاً لأن العالم أكثر اكتظاظاً من أي وقت مضى بالمحترفين ، والخبراء ، والمستشارين . وخلاصة القول إنه مزدحم بمثقّفين ، دورهم الرئيسي أن يوفّروا بعملهم مرجعيّةً ثقة ، بينما يجنون ربحاً وفيراً . وثمّة مجموعة من الخيارات المحدّدة التي تواجه المثقّف ، أصورّ خصائصها في محاضراتي . الأولى ، بالطبع ، الفكرة العامة أن كلّ المثقّفين يمثّلون أمراً ما لدى جماهيرهم ، ويمثّلون بذلك أنفسهم لدى أنفسهم . اذْ لو كنتَ أكاديمياً ، او كاتب مقالات بوهيمياً ، او مستشاراً لوزارة الدفاع ، فإنك تفعل ما تفعله وفقاً لفكرة او تصوُّر لديك عن نفسك وأنت تقوم بذلك العمل : هل تعتبر نفسك وكأنك تقدّم النصح «الموضوعي» لقاء أجر ، أم

(٣) Ernest Gellner, «La Trahison de la trahison des clercs», in *The Political Responsibility of Intellectuals*, eds. Ian Maclean, Alan Montefiore and Peter Winch (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 27.

(٤) Paul Johnson, *Intellectuals* (London: Weidenfeld and Nicholson, 1988), p. 342.

تعتقد أن ما تعلّمه لطلاّبك له قيمة الحقيقة ، أم تعتبر ذاتك كشخصية بارزة تناصر وجهة نظر شاذّة لكنها ثابتة؟

نحن كلُّنا نعيش في مجتمع ، وننتمي الى قوميّة لها لغتها ، وتقاليدها ، ووضعيّتها التاريخية ، الخاصّة بها . فإلى أيّ مدى يكون المثقّفون خدّام هذه الواقعيّات ، والى أي مدى يكونون أعداءها؟ ويصحّ القول ذاته في علاقة المثقّفين بالمؤسّسات (الأكاديميا ، الكنيسة ، النقابة المهنية) وبالقوى الدنيويّة التي اختارت ، في أيامنا هذه ، ضمَّ الصفوة من المثقّفين اليها على نحو غير عادي . ونتائج ذلك ، كما عبّر عنها ولْفرد أوين ، أن «الكتَبَة على كل الناس يتهجّمون/ وللدولة بولائهم يزعقون» . وفي رأيي ، إذن ، أن الواجب الفكري الأساسي هو البحث عن تحرُّر نسبي من مثل هذه الضغوط . ومن هنا كان تصويري للمثقّف كمنفيّ ، وهامشيّ ، وهاوٍ ، وخالق لغة تحاول قول الحقّ للسلطة .

إن إحدى مزايا إلقاء محاضرات ريث فعلاً ، وكذلك إحدى صعوباتها ، هي أنك مقيَّد بالبنية الصارمة المتعذّرة التغيير للبرنامج الإذاعي المحدَّد بثلاثين دقيقة : محاضرة واحدة كل اسبوع ، طوال ستة اسابيع . غير أنّك تخاطب مباشرة جمهوراً غفيراً على صلة وثيقة بالموضوع ، ويفوق بكثير عدد الذين يحاضر لهم عادة المثقّفون والأكاديميون . ولأن موضوعي معقّد ، ولربما لا نهاية له ، فقد حمّلني هذا الأمر عبئاً خاصاً كي أكون دقيقاً ، ومفهوماً ، ومقتصداً ، قدر المستطاع . وعند إعدادي هذه المحاضرات للنشر ، أبقيتها كما ألقيتها ، مضيفاً اليها فقط في بعض الأحيان إسناداً او مثلاً ، مفضّلاً الحفاظ على كلٍّ من بداهة المادّة الأصليّة وإيجازها المطلوب ، الأمر الذي لا يترك أي فرص حقيقية في النصّ للتلاعب بنقاطي الرئيسية أو ، من ناحية أخرى ، تخفيف قوّة تركيزها أو تعديلها .

وهكذا ، ففي حين أنْ ليست عندي أي إضافة تُذكر ، من شأنها تغيير الأفكار المطروحة هنا ، أودّ أن توفّر هذه المقدمة زيادة طفيفة فقط في السياق . وعندما أكّدت على دور المثقّف كغير منتمٍ ، كان في ذهني مدى العجز الذي

غالباً ما يشعر به المرء في مواجهة شبكة ذات قوة ساحقة من السلطات الإجتماعية – وسائل الإعلام ، والحكومة ، والشركات ، وما الى ذلك – التي لا تترك مكاناً لاحتمالات إنجاز أي تغيير . كما أنّ تعمُّد عدم الإنتماء الى هذه السلطات يعني ، من أوجه عدة ، عدم القدرة على إحداث تغيير مباشر ، لا بل الاقتصار على دور شاهد يشهد على أمر مرعب لم يكن ليُسجَّل لولاه . وفي السيرة المؤثّرة جداً والحديثة العهد للمعلّق والروائي الأميركي من أصل إفريقي جيمس بولدوين ، التي أعدّها بيتر دايلي ، تصوير جيّد بوجه خاصّ لحالة «الشاهد» هذه ، بكل ما لديها من قدرة على استمالة النفوس عبر استغلال العواطف ، وإقناع الآخرين ببلاغة مبهمة[٥] .

ولكنْ ، ليس ثمة شكٌ يُذكر في أن شخصيات مثل بولدوين ومالكولم إكس توضح نوع العمل الذي كان له أكبر الأثر على الصورة التي أراها أنا لوعي المثقّف . فالروح الكامنة في المعارضة ، لا في المجاملة ، هي التي تستحوذ عليّ ، لأن ما تمثّله الحياة الفكرية من رومنطيقية ، وتشويق ، وتحدّ ، يتوفّر بالخروج على الوضع الراهن ، في زمن يبدو فيه الكفاح في سبيل الجماعات المحرومة وذات التمثيل غير الملائم راجحاً ضدّها على نحو جائر . وزادت خلفيّتي الفلسطينية من حدّة هذا الشعور . ففي كل يوم تتعمّق الهوّة في الغرب وفي العالم العربي على السواء بين الموسر والمعوز ، كاشفة لدى المثقّفين في مراكز السلطة لامبالاة متعالية تثير الاشمئزاز حقاً . وهل من أمر أقلّ جاذبية وأقلّ صدقاً الآن من فرْضيّة فوكوياما «نهاية التاريخ» ووصف ليوتارد لـ«اختفاء الروايات العظيمة» ، بعد أن كانا البدعة السائدة قبل أعوام قليلة؟ ويصحُّ القول ذاته في الذرائعيّين والواقعيين المتصلّبين الذين لفّقوا قصصاً منافية للعقل مثل النظام العالمي الجديد أو «صراع الحضارات» .

لا أريد أن يساء فهمي ، إذ ليس مطلوباً من المثقّفين أن يكونوا متذمّرين مفتقرين الى روح الدعابة . وما أبعد هذا الأمر عن الحقيقة مع معارضين

(٥) Peter Dailey, "Jimmy", *The American Scholar*, (Winter 1994), 102 - 10.

مرموقين ونشطين من أمثال نعوم تشومسكي أو غور ڤيدال . فمراقبة شؤون عامّة وهي في حالة يرثى لها ، بينما المرء خارج السلطة ، ليست على الإطلاق نشاطاً رتيباً لا يرى إلاّ لوناً واحداً ، بل تقتضي ضمناً ما أسماه فوكو «معرفة واسعة لا تكلّ» ، تنقّب عن مصادر بديلة ، وتُخرج الوثائق من ظلمات قبورها ، وتحيي مؤلّفات في التاريخ نُسيت (أو تَقرّر التخلّي عنها) . كما تستلزم هذه المراقبة حسّاً كذاك المتوافر عند القادر على تحريك العواطف ، وعند العاصي المتمرّد ، بحيث يستفيد المرء الى حد بعيد من الفرص النادرة المتاحة للكلام ، ويستحوذ على انتباه الجمهور ، ويتفوّق على منافسيه في سرعة الخاطر والمناظرة . وثمّة أمر مقلق على نحو جوهري لدى المثقّفين الذين لا مناصب لهم يحمونها ولا مناطق نفوذ يعزّزونها ويحرسونها ؛ ولذا فهم يميلون الى السخرية من الذات ولا يلجأون كثيراً للتباهي ، والصراحة تغلب عندهم على المراوغة والمواربة . لكنْ لا مجال لتفادي واقع لا مفرّ منه ، وهو أن مثل هذه الأفكار التي يمثّلها المفكّرون لن تجعلهم أصدقاء لذوي المراكز الرفيعة ولن تكسبهم الحفاوة والتكريم من الرسميين . نعم ، إنها لحالةٌ من الوحدانية الموحشة ، لكنها دائماً أفضل من تحمُّل الأمور على علاّتها رغبة في مسايرة الجموع .

أنا مدين بفضل كبير جداً لآن وايندر ومساعدتها ساره فيرغيسون من هيئة الإذاعة البريطانيّة ؛ اذ وجّهتني السيدة وايندر ، المخرجة المسؤولة عن محاضرات ريث ، بفطنة وحكمة طوال فترة العمل . وأيّ عيوب باقية هي ، بالطبع ، مسؤوليّتي وحدي . اما فرانسس كودي فقد حرّرت المخطوطة ببراعة وذكاء ، ولذا فأنا ممتنّ لها كثيراً . وفي نيويورك ، تكرّمت شيللي واغنر من دار پانثيون للنشر بمساعدتي على إنهاء مسيرة تحرير الكتاب ، فلها وافر الشكر . كذلك أنا ممتنّ لصديقَيّ العزيزين ريتشارد پواربيه ، رئيس تحرير «راريتان ريڤيو» ، وجين شتاين ، رئيسة تحرير «غراند ستريت» ، لاهتمامهما بهذه المحاضرات وتلطّفهما بنشر مقتطفات منها . وكانت مادّة هذه الصفحات ستثير وتتنشّط ، عبر الاقتداء بالعديد من المثقّفين الرائعين والأصدقاء

المخلصين ، الذين من المحتمل أن يؤدّي نشر ثبْت بأسمائهم هنا الى إحراجهم ، ولربما يبدو تحيّزاً غير منصف . لكنّ بعض أسمائهم ، على أي حال ، تظهر في المحاضرات ذاتها ، وها أنا أحيِّيهم وأشكرهم على تضامنهم معي وإرشادهم لي . ولقد ساعدتني الدكتورة زينب إسترابادي في جميع مراحل إعداد هذه المحاضرات ، فلها جزيل شكري على مساعدتها القديرة .

ادوارد سعيد

نيويورك

شباط (فبراير) ١٩٩٤

الفصل الأوّل

صوَر المثقّف

هل المثقّفون فئة كبيرة جداً من الناس ، أم نخبة رفيعة المستوى ، وضئيلة العدد الى أبعد حدّ ؟ ثمّة تناقض في الجوهر حول تلك المسألة بين اثنين من أشهر الأوصاف التي أُطلقت على المثقّفين في القرن العشرين . فالماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي ، وهو المناضل والصحافي والفيلسوف السياسي اللامع الذي سجنه موسوليني بين عامي ١٩٢٦ و١٩٣٧ ، كتب في «دفاتر السجن» أن بإمكان المرء القول «إن كل الناس مثقّفون ، لكنْ ليس لهم كلّهم أن يؤدُّوا وظيفة المثقّفين في المجتمع»[١] . وتشكّل سيرة غرامشي ذاتها نموذجاً للدور الذي عزاه الى المثقّف : إذ كان ، وهو العالم المتخصّص في فقه اللغة ، منظّماً لحركة الطبقة العاملة الإيطالية ؛ كما كان ، في كتاباته الصحافية ، أحد أكثر المحلّلين الإجتماعيين المولعين بالتأمُّل والتفكير عن وعي وإدراك . ولم يكن هدفه إنشاء حركة اجتماعية فحسب ، بل أيضاً تشييد بنية ثقافية كاملة ، مرتبطة بهذه الحركة .

(١) Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (New York: International Publishers, 1971), p. 9.

ويحاول غرامشي أن يُظهر إمكانية تصنيف الذين يؤدُّون الوظيفة الفكرية في المجتمع إلى نوعين، يضم أوّلهما المثقّفين التقليديين مثل المعلّمين، ورجال الدين، والإداريين، ممّن يواصلون أداء العمل نفسه من جيل الى جيل. ويشمل ثانيهما المثقّفين العُضويّين، الذين اعتبرهم غرامشي مرتبطين على نحو مباشر بطبقات أو بمؤسسات تجارية تستخدم المثقّفين لتنظيم المصالح، واكتساب المزيد من القوة، وزيادة السيطرة. ولذا يقول غرامشي عن المثقف العضويّ: «إن منظّم الأعمال الرأسمالي يخلق الى جانبه التقني الصناعي، والإختصاصي في الإقتصاد السياسي، ومسؤولين لإنشاء ثقافة جديدة أو نظام قانوني جديد، الى ما هنالك»(٢). وفي عالم اليوم، وفقاً لغرامشي، يُعتبر خبيرُ الإعلان أو العلاقات العامّة، الذي يستنبط أساليب تضمن لمسحوق غسيل أو شركة طيران حصّة أكبر من السوق، مثقفاً عضوياً. فهو إنسان يحاول، في مجتمع ديموقراطي، كسب موافقة الزبائن المحتمَلين، ونيل الإستحسان، وتوجيه رأي المستهلك أو الناخب. وكان غرامشي مؤمناً بأن المثقّفين العضويّين يشاركون في المجتمع بنشاط، أي أنهم يناضلون باستمرار لتغيير الآراء وتوسيع الأسواق. فالمثقّفون العضويّون هم دائمو التنقّل، دائمو التشكُّل، على عكس المعلّمين والكهنة، الذين يبدون وكأنهم باقون في أماكنهم، يؤدُّون نوع العمل ذاته عاماً بعد عام.

وهناك، على الطرف النقيض، ذلك التعريف الشهير من جوليان بندا للمثقّفين بأنهم عصبة صغيرة من الملوك-الفلاسفة، الذين يتحلَّوْن بالموهبة الاستثنائية وبالحسّ الأخلاقي الفذّ، ويشكّلون ضمير البشرية. ومع أنه لصحيحٌ أن بحث بندا *La Trahison des clercs* (خيانة المثقّفين) عاش مع الأجيال اللاحقة بوصفه تهجُّماً لاذعاً على المثقّفين الذين يتخلَّوْن عن رسالتهم ويعرِّضون مبادئهم للشبهة، أكثر منه تحليلاً منهجياً للحياة الفكرية، فإن بندا، في الواقع، يورد عدداً قليلاً من الأسماء وينوّه بالميزات الرئيسية

(٢) المصدر السابق، صفحة ٤.

لأولئك الذين اعتبرهم مثقّفين حقيقيّين. ويرد ذكر سقراط ويسوع كثيراً، كما هو الأمر مع الأكثر حداثةً ممّن يُحتذى بهم، أمثال سبينوزا، وفولتير، وإرنست رينان. ويؤلّف المثقّفون الحقيقيون طبقة مثقَّفة، ممّن هم حقاً مخلوقات نادرة جداً، لأن ما يدعمونه ويدافعون عنه، وهي المعايير الأزلية للحقّ والعدل، ليست تحديداً من هذا العالم. ولهذا السبب، اختار لهم بندا التعبير الديني – الإكليريكيّين – تمييزاً في المنزلة والأداء، يطرحه دائماً ضدّ العوام، أولئك الناس العاديّين المهتمّين بالفائدة المادّية، وبالتقدّم الشخصي، وبإقامة علاقة وثيقة مع القوى العلمانيّة اذا ما استطاعوا الى ذلك سبيلاً. ويقول إن المثقّفين الحقيقيّين هم «الذين لا يهدف نشاطهم أساساً الى تحقيق أغراض عملية، وكل الذين يَنْشدون السعادة في ممارسة فنّ ما او علم ما، او في تأمُّلات ميتافيزيقيّة، أي، باختصار، في التحلّي بمزايا غير مادّية؛ ومن هم يقولون بطريقة ما: «مملكتي ليست من هذا العالم»(٣).

غير أن أمثلة بندا تُظهر بجلاء أنه لا يوافق على الفكرة القائلة بوجود مثقَّفين منفصلين كلياً عن العالم الواقعي، منصرفين بكلّيتهم الى الإهتمامات الخيالية، مقيمين في أبراج عاجية، يعيشون في عزلة شديدة، ويكرِّسون حياتهم للموضوعات المبهمة، وربما حتى للمسائل الباطنية. فالمثقّفون الحقيقيون لا يكونون أبداً في أفضل حالاتهم النفسيّة إلاّ عندما تحرّكهم عاطفة ميتافيزيقيّة ومبادئ الحقّ والعدل النزيهة، فيشجبون الفساد، ويدافعون عن الضعيف، ويتحدَّوْن السلطة المعْيوبَة أو القمعيَّة. ويقول بندا: «هل من داع لأعيد الى الأذهان كيف شجب الأسقف فينيلون والأسقف ماسيّون بعض حروب لويس الرابع عشر؟ وكيف شجب ڤولتير تدمير البلاطيْن؟ وكيف شجب رينان أعمال نابوليون العنيفة؟ وكيف شجب باكل تعصُّب إنكلترا ضدّ الثورة الفرنسية؟ وكيف شجب نيتشه، الأعمال

(٣) Julien Benda, *The Treason of the Intellectuals*, trans. Richard Aldington (1928; rpt. New York: Norton, 1969), p. 43.

الوحشية لألمانيا ضدّ فرنسا؟» (٤) . وتكمن مشكلة مجموعة مثقّفي هذه الأيام ، وفقاً لرأي بندا ، في أنهم تنازلوا عن سلطتهم الإخلاقيّة لمصلحة ما يسمّيه في تعبير تنبّؤيّ ، «تنظيم العواطف الجماعية» مثل الروح الطائفية ، والمشاعر الجماهيرية ، والعدوان القومي ، والمصالح الطبقية . وكان بندا يكتب هذا الكلام عام ١٩٢٧ ، أي قبل فترة طويلة من عصر وسائل الإعلام الجماهيري ، لكنه أدرك كم هو هامّ للحكومات أن تحوّل الى خُدّام لها أولئك المثقفين الذين من الممكن أن يُطلب منهم ألاّ يُطلقوا الدَّعاوة ضدّ الأعداء الرسميين ، ويستعملوا العبارات الملطّفة ، وأنْ يبتكروا ، على نطاق أوسع ، أنظمة كاملة من اللغة الأورويليّة المورّبة ، التي يمكنها إخفاء حقيقة ما يجري باسم «النَّفعيّة» المؤسَّساتيّة أو «الشرف القومي» .

إن قوة شكوى بندا من خيانة المثقّفين ليست حجتّه الحاذقة ، ولا أحكامه عندما يصل الأمر الى رأيه المتصلّب كلّيّاً بشأن رسالة المثقّف . اذ يُفترَض بالمثقّفين الحقيقيين ، حسب تعريف بندا ، تعريض أنفسهم لأخطار الحرق ، أو النبذ ، أو الصّلْب . فهم شخصيات بارزة رمزية ، متميِّزة بابتعادها الراسخ عن الإهتمامات العملية . ولذلك ، لا يمكن أن يكونوا كثيري العدد ، كما أن من غير الممكن تنميتهم روتينياً . عليهم أن يكونوا أفراداً مدقّقين ، وذوي شخصيات جبّارة . وأهم من ذلك كله ، يجب أن يكونوا في حالة معارَضة شبه دائمة للوضع الراهن . ولهذه الأسباب مجتمعةً ، يتحتّم أن يكون مثقّفو بنداً حفنة ضئيلة ، وبارزة على نحو جليٍّ ، من الرجال – وهو لا يشمل النساء أبداً – الذين يُطلقون على الجنس البشري من عليائهم أصواتهم الجهيرة ولعناتهم الفظّة . ولا يلمّح بندا إطلاقاً الى كيفية تمكُّن هؤلاء الرجال من معرفة الحقيقة ، أو الى إمكانية ألاّ يكون إدراكهم المبهر للمبادئ الأزليّة أكثر من مجرّد تخيُّلات شخصية جامحة ، كتلك التي عند دون كيخوت .

إلاّ أن لا شك يخامرني أنا على الأقلّ في أن صورة المثقّف الحقيقي ، كما تخيّلها بندا بوجه عام ، تبقى جذّابةً آسرة . فالعديد من أمثلته الإيجابية ،

(٤) المصدر نفسه ، صفحة ٥٢ .

السلبية أيضاً ، مقنع : خذ مثلاً الدفاع العلني لڤولتير عن عائلة كالاس ، أو على الطرف المقابِل – الحماسة القوميّة المروِّعة لكتّاب فرنسيّين مثل موريس بارس ، الذي يعزو اليه بندا تخليد «رومنطيقية القسوة والازدراء» باسم الشرف القومي الفرنسي(٥) . ولقد تبلورت حياة بندا روحياً نتيجة قضية درايفوس والحرب العالمية الأولى . وكانت هاتان كلتاهما امتحانين قاسِيَيْن للمثقّفين : فإما أن يختاروا التكلُّم بشجاعة وبدون تردّد ضد عمل من أعمال الظلم العسكري والحماس القومي المعادي للسامية ، وإما أن يسيروا كالأغنام مع القطيع ، رافضين الدفاع عن الضابط اليهودي ، الفرد درايفوس ، الذي أُدين بغير حقّ ، منشدين شعارات الوطنية المتطرّفة بهدف إثارة حمّى الحرب على كل ما هو ألماني . وأعاد بندا طباعة كتابه بعد الحرب العالمية الثانية ، مضيفاً اليه ، هذه المرّة ، سلسلة من الهجمات على المثقّفين الذين تعاونوا مع النازيين ، وكذلك على الذين تحمّسوا للشيوعيِّين بدون أن يروا فيهم ما يستوجب الانتقاد(٦) . لكن البلاغة في مؤلَّف بندا ، وهو في الأساس عمل محافظ جداً ، تنضوي في أعماقها على شخصية للمثقّف ككائن فُصل عن الآخرين ، كشخص قادر على قول الحقّ في مواجهة السلطة ، كفرد قاس ، وبليغ ، وشجاع الى درجة لا تُصدَّق ، وغاضب ، لا يعرف أي قوة دنيويّة تكون كبيرة ومهيبة جداً بحيث لا يمكن انتقادها وتوبيخها على سلوكها .

إن تحليل غرامشي الإجتماعي للمثقّف ، كإنسان ينجز مجموعة معينّة من

(٥) في عام ١٧٦٢ ، أعدم تاجر پروتستانتي من تولوز يدعى جون كالاس بعد إدانته بارتكاب ما زعم أنها جريمة قتل ابنه ، الذي كان على وشك اعتناق الكاثوليكية . كانت الأدلّة واهية ، لكن السرعة في إصدار الحكم نجمت عن الإعتقاد الواسع الإنتشار بأن الپروتستانت متعصّبون ويتخلّصون من أي پروتستانتي يريد التحوّل الى مذهب آخر . وتزعّم ڤولتير حملة علنية ناجحة لإعادة الإعتبار الى عائلة كالاس (مع أننا نعرف الآن أنه هو أيضاً اختلق أدلته) . اما موريس بارس ، وهو روائي فرنسي [١٨٦٢-١٩٢٣] من النماذج الأولى للفاشية ومعاد للمفكّرين ، فكان معارضاً بارزاً لألفرد درايفوس [راجع النص] وينادي بفكرة غامضة عن العقل السياسي اللاواعي ، مؤدّاها أن تكون أجناس وأمم بكاملها ذات أفكار وميول جماعية .

(٦) أعاد برنار غراسيه طباعة *La Trahison* عام ١٩٤٦ .

الوظائف في المجتمع ، هو أقرب بكثير إلى الواقع من أيِّ صفات يعطينا إياها بندا ، وبخاصة في أواخر القرن العشرين ، عندما ثبَّتت رؤية غرامشي ببروز مثل هذا العدد الكبير من المهن الجديدة - المذيعين ، ومحترفي العمل الأكاديمي ، والمحلّلين في مجال الكومبيوتر ، والمحامين المختصّين بشؤون الرياضة ووسائل الإعلام ، والمستشارين الإداريين ، وخبراء السياسة ، ومستشاري الحكومة ، ومؤلّفي التقارير التجارية المتخصّصة ، والعاملين في مجال الصحافة الجماهيرية العصرية بكامله .

فكل من يعمل اليوم في أي حقل مرتبط بإنتاج المعرفة أو بنشرها هو مثقّف ، حسب مفهوم غرامشي . وها هي النسبة بين ما يُسمّى بصناعات المعرفة وتلك التي لها علاقة بالإنتاج المادّي الفعلي تَرْجح على نحو حادّ في معظم المجتمعات الغربية الصناعية لمصلحة صناعات المعرفة . وكان عالم الإجتماع الأميركي ألفِن غولدنَر قال قبل بضع سنوات عن المثقّفين إنهم الطبقة الجديدة ، وإن المديرين المثقّفين حلُّوا الآن تقريباً محل الطبقات القديمة ذات الأموال والممتلكات . لكن غولدنَر قال أيضاً إن إحدى النتائج الجانبية لصعود المثقّفين هي توقُّفهم عن كونهم أشخاصاً يخاطبون جمهوراً عريضاً ، ليصبحوا عوض ذلك أعضاء تلك التي دعاها ثقافة الخطاب النقدي [٧] . فكل مثقّف ، كل محرّر كتاب ، ومؤلّف ، ومخطّط عسكري ، ومحامٍ يعمل على نطاق دولي ، يتكلّم ويتعامل بلغة متخصّصة ويستعملها الأعضاء الآخرون في الميدان ذاته ، أي أن الخبراء المتخصّصين يخاطبون الخبراء المتخصّصين الآخرين بلغة مشتركة لا يفهمها في معظمها الأشخاص غير المتخصّصين .

وعلى نحو مماثل ، قال الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو[٨] إن من يسمّى

(٧) Alvin W. Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (New York: Seabury Press, 1979), pp. 28-43.

(٨) Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), pp. 127-128

المثقّف العالمي (لربما كان جان بول سارتر في ذهنه) أخلى مكانه للمثقّف الخصوصي» ، ذاك الذي يعمل في فرع معيّن من فروع المعرفة لكنه قادر على استخدام حذاقته بأي طريقة كانت . وهنا كان فوكو يفكّر على نحو خاصّ في عالم الفيزياء الأميركي روبرت أپنهايمر ، الذي خرج عن مجال تخصُّصه عندما كان منظّماً لمشروع القنبلة الذريّة في لوس ألاموس ، في ١٩٤٢-١٩٤٥ ، وأصبح لاحقاً أشبه بمفوَّض للشؤون العلمية في الولايات المتحدة .

واتّسع نطاق انتشار المثقّفين ليصل حتى الى العدد الكثير جداً من الميادين التي أصبح فيها المثقّفون موضوع دراسة - ربما تطبيقاً لطروحات غرامشي الرائدة في «دفاتر السجن» ، التي رأت ، لأوّل مرة تقريباً ، أن المثقّفين ، لا الطبقات الإجتماعية ، هم المحور لأعمال المجتمع العصري . وما عليك إلاّ أن تضع حرفاً مثل «عن» أو «واو» قبل كلمة «المثقّفون» أو بعدها ، لتنتصب أمام عينيك على نحو شبه فوري مكتبة كاملة من الدراسات عن المثقّفين ، مروِّعة جداً في مداها ، متناهية التركيز في تفاصيلها . فثمّة آلاف من الدراسات التاريخية والاجتماعية المختلفة عن المثقّفين ، إضافة الى تفسيرات لا تنتهي عن المثقّفين والقومية ، والسلطة ، والتقاليد ، والثورة ، وسيل لا ينقطع من الموضوعات الأخرى . وأنتجت كل منطقة في العالم مثقّفيها ، وكل تشكيلة من تشكيلات المثقّفين هذه تُناقَش ويُجادَل حولها بانفعال متّقد . وبدون المثقّفين لم تشتعل أي ثورة رئيسية في التاريخ الحديث ، وفي المقابل لم تقم أي حركة مضادّة للثورة بدون المثقّفين . فالمثقّفون هم آباء الحركات وأمّهاتها ، وبالتأكيد أبناؤها وبناتها ، وحتى أبناء الشقيقات وبناتهنّ .

إلاّ أن ثمّة خطراً ناجماً عن احتمال اختفاء وجه المثقّف أو صورته في خضم بحر من التفاصيل ، واحتمال تحوُّل المثقّف الى مجرّد مهني آخر أو أحد الوجوه في تيّار اجتماعي ما . وما سأحاول إثباته بالحجّة في هذه المحاضرات سلّم جدلاً بحقائق أواخر القرن العشرين ، التي طرحها أصلاً غرامشي ، لكنني أريد الإصرار أيضاً على أن المثقّف هو فرد له في المجتمع دور علني

محدّد لا يمكن تصغيره الى مجرّد مهني لا وجه له ، أو عضو كفوء في طبقة ما لا يهتم إلاّ بأداء عمله . فالحقيقة المركزية بالنسبة إليّ ، كما أعتقد ، هي أن المثقّف وُهب مَلَكَة عقليّة لتوضيح رسالة ، أو وجهة نظر ، أو موقف ، أو فلسفة ، أو رأي ؛ أو تجسيد أي من هذه ، أو تبيانها بألفاظ واضحة ؛ لجمهور ما ، وأيضاً نيابة عنه . ولهذا الدور محاذيره ، ولا يمكن القيام به من دون شعور المرء بأنه إنسان مهمته أن يطرح علناً للمناقشة أسئلة محرجة ، ويجابه المعتقد التقليدي والتصلّب العقائدي (بدل أن ينتجهما) ، ويكون شخصاً ليس من السهل على الحكومات أو الشركات استيعابه ، وأن يكون مبرّر وجوده تمثيل كل تلك الفئات من الناس والقضايا التي تُنسى ويُغفل أمرها على نحو روتيني . ويقوم المثقّف بهذه المهمة على أساس المبادئ العمومية : إنّ من حقّ البشر كلهم توقُّعَ معايير سلوكيّة لائقة من القوى الدنيوية أو الأمم ، وإن الانتهاكات المتعمّدة أو الناجمة عن إهمال هذه المعايير يجب أن يُشهَد ضدّها وأن تُحارَب بشجاعة .

ولسوف أعبّر عن هذا الأمر من منطلق شخصي فأقول : أنا ، كمثقّف ، أعرض اهتماماتي أمام جمهور أو مجموعة من المؤيّدين ، إلاّ أن المسألة لا تقتصر فقط على كيفية تعبيري بوضوح عن هذه الاهتمامات ، بل تتعدّاها أيضاً الى ما أمثّله أنا بنفسي كشخص يحاول تعزيز قضيّة الحرية والعدالة . فأنا أتحدّث عن هذه الأفكار أو أكتبها لأنها ، بعد طول تفكير ، هي التي أؤمن بها ؛ ولأنني أيضاً أريد إقناع الآخرين بوجهة النظر هذه . من هنا ، إذن ، هذا المزج المعقّد بين العالم الخاص والآخر العام . فعندي تاريخي ، وقيَمي ، وكتاباتي ، ومواقفي ، كما هي مستمدّة من تجاربي ، من جهة ؛ ومن الأخرى كيفية دخول هذه الخصوصيّات كلّها الى العالم الإجتماعي ، حيث يتناقش الناس ويتّخذون القرارات بشأن الحرب والحرية والعدالة . وعليه ، لا وجود البتّة لمن يمكن وصفه بمثقّف خاص ، لأنك تدخل العالم العام منذ اللحظة التي تكتب فيها كلماتك ثم تنشرها . كذلك ، لا يوجد مثقّف عامّ فقط ، أي إنسان يعيش كمجرّد رئيس صُوْري ، أو متحدّث باسم أفراد أو هيئات ، أو رمز لقضية ، أو

حركة ، أو موقف . فعلى الدوام ثمّة نبرة شخصية وحساسية خاصة ، وهاتان السمتان هما اللتان تعطيان معنىً لما يُقال أو يُكتب . وأقلُّ ما يجدر بالمثقّف عمله أن يكون همُّه إرضاء جمهوره : فالعبرة الأساسية برمّتها أن يكون محرجاً ، ومناقضاً ، بل حتى مكدِّراً للصفو العامّ .

والمثقّف الذي يهمُّ في النهاية هو ذاك المتمتّع بالصفة التمثيلية – إنسان يمثّل بوضوح وجهة نظر ذات طبيعة ما ، ويعبِّر بجلاء لجمهوره عن تلك الأفكار التي يمثّلها ، برغم كل أنواع العوائق . وحجّتي هي أن المثقّفين أفراد عندهم الاستعداد الفطري لممارسة فن التعبير عمّا يمثّلون ، سواء كان ذلك قولاً ، أم كتابةً ، أم تعليماً ، أم ظهوراً على التلفزيون . وذاك الاستعداد هامٌّ الى درجة أن من الممكن تمييزه على رؤوس الأشهاد ، وأنه ينطوي على الالتزام والمجازفة ، وعلى الجسارة وقابلية الخطأ ، على السواء . فما يترك انطباعاً في نفسي حين أقرأ جان–پول سارتر أو برتراند راسل ، علاوة على حججهما ، هو صوتهما وحضورهما المميّزان والفذّان ، لأنهما يَجْهران بالقول في سبيل معتقداتهما . ومن غير الممكن حدوث التباس بشأنهما ، بحيث تحسب خطأً أياً منهما كموظّف مجهول الاسم أو بيروقراطيّ شديد الحرص .

ويتضمّن فيض الدراسات عن المثقّفين أكثر بكثير مما ينبغي من التعريفات بالمثقّف ، لكن مخزونه غير كاف من حيث الصورة ، والبصمة ، والمداخلة الفعليّة ، والأداء ، وهي التي تشكِّل مجتمعةً القوامَ الفعلي لحياة كل مثقّف حقيقي . ويقول إزايا برلين عن الكتّاب الروس في القرن التاسع عشر ، الذين كانوا متأثّرين الى حدّ ما بالرومنطيقية الألمانية ، إنهم جعلوا جماهيرهم تدرك أن المثقّف يعتلي منبراً عاماً ويدلي بشهادته» [9] . وما زالت مسحة من تلك السجيّة عالقة بالدور العامّ الذي أراه أنا للمثقّف العصري . ولهذا السبب ، فإننا حين نتذكَّر مثقّفاً مثل سارتر ، نتذكّر مباشرة تلك التصرّفات

(9) Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy and Aileen Kelly (New York: Viking Press, 1978), p. 129.

الشخصية المميَّزة ، وذاك الإتجاه نحو المخاطرة الشخصية الهامّة . كما تعود بنا الذاكرة الى اللاتحفُّظ والصراحة في الجهد ، والمجازفة ، والميل الى قول أشياء عن الإستعمار ، أو عن الإلتزام ، أو عن الصراع الإجتماعي ، أغاظت خصومه وحفزت أصدقاءه على العمل ، ولعلها أدّت حتى الى إحراجه هو شخصياً عندما أعاد النظر فيها لاحقاً . وعندما نقرأ عن علاقته بسيمون دو بوڤوار ، ونزاعه مع كامو ، وتزامُله اللافت للنظر وجان جينيه ، فإننا نضعه (والكلمة لسارتر) في ظروفه المعيَّنة . وفي هذه الظروف ، وبسببها الى حد ما ، كان سارتر ما كان عليه ، ذلك الإنسان الذي عارض الوجود الفرنسي في الجزائر وڤيتنام . وتعطي هذه التعقيدات ، التي لا تفقده إطلاقاً الأهليَّة ليكون مثقفاً أو تحرمه هذا الإمتياز ، صفة مميَّزة وتوازناً لما قاله ، وتكشف عنه كإنسان غير معصوم عن الخطأ ، لا كواعظ كئيب وأخلاقيّ .

إن الحياة العامّة العصرية ، عندما يُنظر اليها كرواية أو كمسرحية ، لا كتجارة أو مادّة خام لدراسة إجتماعية ، هي التي تتيح لنا أن نرى ونفهم بأكبر قدر من اليُسر كيف يكون المثقفون نموذجاً ، ليس فقط لحركة سريّة أو اجتماعية كبرى ، وإنما لأسلوب حياة وأداء اجتماعي غريب الأطوار فعلاً ، بل خشن ، يتفرّدون به . وهل ثمّة مكان لإيجاد أوّل وصف لذلك الدور أفضل من بعض الروايات العظيمة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين – مثل «الآباء والبنون» لتورغينيف و«التربية العاطفيّة» لفلوبير ، و«صورة الفنّان شاباً» لجويس – التي يتأثّر فيها تمثيل الواقع الإجتماعي بعمق ، لا بل يتغيّر على نحو حاسم ، بفعل الظهور المفاجئ لممثّل جديد ، هو المثقّف الشابّ العصري .

فالصورة التي رسمها تورغينيف لروسيا الريفية في الستينات من القرن الماضي تظهرها ساحرةً في بساطتها ، وهادئةً خالية من الأحداث الهامة : شبّان ذوو أملاك يتوارثون عاداتهم الحياتية عن آبائهم ، يتزوَّجون ويُنجبون ، وتتقدّم الحياة على نحو أو آخر . وتبقى الحالة على هذا المنوال الى أن يقتحم حياتهم فجأة شخص فوضويّ لكنه مع ذلك يمتلك شخصيّة شديدة التركيز ،

هو بازاروف . وأول ما نلاحظه فيه أنه قطع روابطه بوالديه ، ويبدو كأنه ليس إلا بقدر ما هو شخصية ما أنتجت نفسها بنفسها ، تتحدّى الروتين ، وتهاجم التفاهة والأفكار المكرّرة الى درجة الإبتذال ، وتدافع عن قيَم جديدة علمية وغير عاطفية تبدو منطقية وتقدّمية . وقال تورغينيف إنه رَفض إسباغ صفة الحلاوة الوجدانية على بازاروف ، وتعمّد إظهاره «جلْفاً ، ومتحجّر القلب ، وجافّاً بلا رأفة ، وفظّاً» . ويهزأ بازاروف بعائلة كيرسانوف ؛ ويضحك بصوت عالٍ على والده الكهل عندما يعزف هذا الأخير موسيقى شوبيرت .

يطرح بازاروف أفكار العلم المادّي الألماني : أي أن الطبيعة في رأيه ليست معبداً ، بل مَشْغلاً . وعندما يعشق آنّا سيرغيڤنا ، تنجذب اليه ، لكنها تصاب بالذعر منه ، لأن طاقته الفكرية غير المقيَّدة ، والفوضوية غالباً ، توحي لها بعدم الإنتظام . وتقول في إحدى المراحل إن معاشرته أشبهُ بالترنُّح على حافّة هاوية .

ويكمن جمال الرواية وتحريكها للعواطف في أن تورغينيف يُظهر بالإيحاء والصورة اللفظية ذاك التنافر القائم في وقت واحد بين روسيا تحكمها العائلات ، مع استمرارية المحبة ، والعاطفة والأخوية ، والعمل حسب النهج القديم المألوف ، وبين القوة التمزيقيّة الى درجة العَدَميّة لبازاروف ، يبدو تاريخه ، على عكس كل شخصية أخرى في الرواية ، مستحيل السرد ، إذ يظهر فجأة ، ويتحدّى ، وعلى نحو مفاجئ أيضاً يموت ، نتيجة عدوى انتقلت اليه من فلاّح كان يعالجه . وما نتذكّره عن بازاروف هي تلك القوة الذاتية المطلقة لبحثه عن الضالّة المنشودة وذهنه الصداميّ جداً . ومع أن تورغينيف زعم أنه كان واثقاً بكون بازاروف أكثر شخصيّاته مدعاة الى التعاطف ، لكنه حتى هو نفسه أصيب بالحيرة ، لا بل ارتبك الى حدّ ما ، بسبب القوة الفكرية الطائشة لبازاروف ، وكذلك نتيجة ردود فعل قرّائه المتهيّجة الى درجة مذهلة حقاً . إذ اعتقد بعض القرّاء أن شخصيّة بازاروف تمثّل هجوماً على الشباب ، بينما أثنى آخرون على شخصيته كبطل حقيقي ؛ واعتبره فريق آخر خطراً . ومهما كان شعورنا تجاه بازاروف كإنسان ، فإن

رواية «الآباء والبنون» لا تستطيع استيعابه كشخصية في السرد . ففي حين أن أصدقاءه من عائلة كيرسانوف ، وحتى والديه العجوزين المثيرَيْن للشفقة ، يَمضون قُدُماً في حياتهم ، يُخرجه جزْمه وتحدّيه كمثقّف من سياق القصة ، ويجعلانه غير ملائم لها ، وغير مؤهَّل بطريقة أو بأخرى للتدجين .

وتتّضح هذه الحالة بجلاء أكبر مع الشاب ستيفن ديدالوس في قصة جيمس جويس ، الذي كان خطّه المهني المبكر برمّته تأرجحاً بين التملّق لمؤسّسات مثل الكنيسة ، وحرفة التدريس ، والقومية الإيرلندية ، وبين فرديّته المنبثقة ببطء والمتّسمة بالعناد كمثقّف شعاره الرفض الشيطاني للخدمة . وثمّة ملاحظة ممتازة على «صورة الفنّان» لجويس من شيموس دين ، يقول فيها إنها «الرواية الأولى في اللغة الإنكليزية التي يُعرض فيها الشغف بالتفكير على نحو تام»[١٠] . فنحن لا نجد في روايات ديكنز ، أو ثاكاري ، أو أوستن ، أو هاردي ، أو حتى جورج أليوت ، شبّاناً وشابّات اهتمامهم الرئيسي حياة العقل في المجتمع ، في حين يرى ديدالوس الشاب أن «التفكير أسلوب لاختبار العالم» . وشيموس دين محقّ جداً في قوله إن المهنة الفكرية قبل ديدالوس لم تكن لها في الأدب القصصي الإنكليزي سوى «تجسيدات مشوّهة» . وبرغم ذلك ، يتحتّم على ستيفن ديدالوس ، لأنه جزئياً شابّ ريفي ونتاج بيئة استعمارية ، أن ينمّي وعياً فكرياً مقاوماً قبل أن يكون في مقدوره أن يصبح فنّاناً .

وبحلول نهاية الرواية ، لا يقلّ ديدالوس انتقاداً وانعزالاً عن العائلة ، وعن حركة الفنْيانيّين ، عما هو إزاء أي مخطَّط أيديولوجي من شأنه تقليص فرديّته المميِّزة وشخصيّته الكريهة جداً في غالب الأحيان . ويصوِّر جويس على نحو بارز ، مَثَلُه مَثَل تورغينيف ، اللاتآلف بين المثقّف الشاب والسَّيل الذي لا ينقطع للحياة الإنسانيّة . وما يبدأ كقصّة تقليديّة عن شاب ينشأ في عائلة ، ثم ينتقل الى المدرسة ومنها الى الجامعة ، ينتهي متفكّكاً الى سلسلة من المذكّرات

(١٠) Seamus Deane, *Celtic Revivals: Essays in Modern Irish Literature, 1880-1980* (London: Faber & Faber, 1985), pp. 75-76.

الموجَزة من مفكّرة ستيفن ، إذ إن المثقّف لن يتكيّف مع التدجين أو الروتين المملّ . ففي أشهَر خُطَب الرواية ، يعبِّر ستيفن عما هي فعلاً عقيدة المثقّف في ما يتعلّق بالحريّة ، مع أن المغالاة الميلودراميّة في إعلان ستيفن هي أسلوب جويس في تقويض مباهاة الشاب : «سأخبركم بما سأفعله وبما لن أفعله . لن أخدم تلك التي ما عدت أؤمن بها ، أكانت تسمّي نفسها بيتي ، أم أرض آبائي ، أم كنيستي ، ولسوف أحاول التعبير وعلى أكمل وجه ضمن إمكاناتي ، مستخدماً للذَّود عن نفسي تلك الأسلحة الوحيدة التي أجيز لنفسي استخدامها – الصمت ، والمنفى ، والبراعة» .

ومع ذلك لا نرى ستيفن ، حتى في رواية يوليسيس ، أكثر من شاب عنيد ومولع بالمعارضة . وأشدُّ ما يُدهش في عقيدته هو تأكيده الحرّية الفكرية . وهذه مسألة رئيسيّة في أداء المثقّف ، بما أن سرعة غضبه وإفراطه في حرمان الآخرين التمتّع بالحياة نادراً ما يكونان كافيَيْن كأهداف . فالغاية من نشاط المثقّف هي إعلاء شأن حرّية الإنسان ومعرفته . وأعتقد أن هذا الأمر ما زال صحيحاً ، على رغم الزّعم الذي كثيراً ما يتكرّر بأن الروايات العظيمة عن التحرير والتنوير ، كما يصف الفيلسوف الفرنسي المعاصر ليوتار مثل هذه الطموحات البطوليّة المرتبطة بالعصر «الحديث» السابق ، لم تعد رائجة في عصر ما بعد الحداثة . ووفقاً لوجهة النظر هذه ، إستُعيض عن الروايات العظيمة بمواقف محليّة ولُعَب لغويّة ، بحيث أصبح اليوم مثقّفو ما بعد الحداثة يُجلُّون الكفاءة لا القيم الإنسانية العامّة مثل الحقّ أو الحرّية . ولقد اعتقدت دوماً أن ليوتار وأتباعه يعترفون بما عندهم من أنواع العجز الكسول ، بل ربّما اللامبالاة ، بدل أن يُجروا تقييماً سليماً لمجموعة واسعة حقّاً من الفرص المتاحة للمثقّف ، برغم كل ما تردّده مدرسة ما بعد الحداثة . فالواقع أن الحكومات ما زالت تضطهد الشعوب على نحو واضح ، وسوء تطبيق العدالة ما زال يحدث ، واستمالة القوة للمثقّفين واحتواءهم ما زالا قادرَيْن بفعاليّة على خفض أصواتهم ، وانحراف المثقّفين عن مهمّتهم لا يزال السمة السائدة في معظم الأحيان .

أما فلوبير فيعبّر في روايته «التربية العاطفيّة» ، أكثر من أي شخص آخر ، عن خيبة أمل بالمثقّفين ، وتالياً عن انتقاد قاس لا يرحم . وفي رواية فلوبير هذه ، التي تجري أحداثها في ثورة باريس بين عامي ١٨٤٨ و١٨٥١ ، وهي فترة وصفها المؤرّخ البريطاني الشهير لويس نامير بثورة المثقّفين ، نظرة شاملة واسعة الأرجاء الى الحياة البوهيميّة والسياسيّة في «عاصمة القرن التاسع عشر» . وتتمحور القصّة حول الشابين الريفيّين فردريك مورو وشارل ديلوريه ، اللذين تُعبّر مغامراتهما كمتبطلين في المدينة ، عن غيظ فلوبير من عدم قدرتهما على الاحتفاظ بمسلك ثابت كمثقّفين . ويعود الكثير من ازدراء فلوبير لهما الى ما هو على الأرجح توقُّعٌ مبالَغ فيه من جانبه لما يجب أن يكونا عليه . وكانت النتيجة ألمع تمثيل للمثقّف التائه على غير هدىً ، إذ ينطلق الشابان في بداية حياتهما بإمكانيّة أنْ يصيرا عالمَيْن في الحقوق ، وناقدين ، ومؤرِّخين ، وكاتبي مقالات ، وفَيلسوفين ، وصَاحبي نظريّات اجتماعيّة ، وأن تكون الرفاهة العامة هدفهما . لكن الأمر ينتهي بمورو وقد «اضمحلّت . . . طموحاته الفكريّة ، متحمّلاً على مرّ السنين تعطُّل عقله وخمول قلبه» . ويصبح ديلوريه «موظفاً كبيراً في إدارة المستعمرات بالجزائر ، وسكرتيراً لأحد الباشاوات ، وقيّماً على إدارة صحيفة ، وأحد وكلاء الإعلان ؛ . . . ويعمل في الوقت الحاضر كمحام لشركة صناعيّة» .

ويمثّل إخفاق ثورة عام ١٨٤٨ لفلوبير إخفاقاً لجيله . ويُصَوِّر مصير مورو وديلوريه ، تنبّؤياً ، وكأنهما النتيجةُ الناجمة عن افتقارهما الى الإرادة المركّزة ، وأيضاً الضريبةُ التي يتطلّبها المجتمع العصري بكل ما فيه من وسائل الإلهاء اللاّمتناهية وبدوامه من الملذّات ، وفوق ذلك كلّه ، ببروز الصحافة ، والإعلان ، والشُّهرة الفوريّة ، وعالم من الانتشار المتواصل أصبحت فيه كل الأفكار صالحة للتسويق ، وكل القيم قابلة للتحويل ، وكل المهن مصغّرة الى مستوى الجري وراء المال المتيسّر بسهولة والنجاح المتوافر بسرعة . ولذلك نُظّمت المشاهد الرئيسيّة في الرواية رمزيّاً حول سباقات الخيل ، والرقص في المقاهي والمواخير ، وأعمال الشغب ، والمواكب ، والاستعراضات ،

والاجتماعات العامّة ، حيث يحاول مورو بدون انقطاع اكتساب المحبّة وتحقيق [illegible] الفكري ، لكنه يُروِّغ باستمرار عن الوصول الى مبتغاه .

إن بازاروف ، وديدالوس ، ومورو ، متطرِّفون بالتأكيد ، لكنهم يخدمون ، وهذا ما تجيده الى درجة فريدة روايات القرن التاسع عشر الواقعيّةُ البانوراميّة ، هدفَ إظهار المثقّفين لنا كما يعملون ويتصرّفون ، تُحدق بهم مصاعب وإغراءات عدة ، فيحافظون على رسالتهم أو يخونونها ، لا كمهمّة ثابتة يمكن تعلُّمها نهائيّاً وعلى نحو حاسم من «علِّم نفسك بدون معلّم» ، بل كتجربة ملموسة تتهدّدها باستمرار الحياة العصرية نفسها ، إذ ليس الغرض من تمثيلات المثقّف ، أي قدراته على التعبير بفصاحة عن قضيّة أو فكرة ما للمجتمع ، تقديم حصانة ذاتية لنفسه أو توفير مكانة مميّزة له ، ولا يُقصَد بها في الدرجة الأولى توفير الخدمة في صفوف بيروقراطيّات قويّة ومع أرباب عمل كرماء . فالتمثيلات الفكريّة هي النشاط بعينه ، وتعتمد على نوع من الوعي يكون مرتاباً ، وملتزماً ، ومكرِّساً على نحو مطّرد لاستقصاء الأسباب منطقيّاً وإصدار الأحكام خُلُقيّاً ، الأمر الذي يؤدّي الى تدوين آراء المرء وتعريضه للخطر . وثمة سمتَان حيويّتان للنشاط الفكري هما معرفة كيفيّة استعمال اللغة جيّداً ومعرفة زمان التدخّل في اللغة .

ولكنْ ، ماذا يمثّل المثقّف اليوم؟ إن أحد أفضل الأجوبة عن هذا السؤال وأكثرها أمانة ، في اعتقادي ، صدر عن عالم الإجتماع الأميركي سي رايت ميلز ، وهو مفكّر متطرّف في استقلاليته ، ذو رؤية اجتماعيّة متّقدة وقدرة حتميّة لافتة للنظر على توصيل أفكاره بأسلوب نثريّ واضح المعالم ومُقنع . فقد كتب عام ١٩٤٤ أن المثقّفين المستقلّين كانوا يواجهون إما بشعور قانط بالعجز نتيجة هامشيّتهم ، وإما بخيار الالتحاق بصفوف المؤسّسات ، أو الشركات ، أو الحكومات ، كأعضاء في مجموعة قليلة العدد نسبيّاً من المطّلعين على بواطن الأمور ، الذين يتّخذون قرارات هامّة من دون مراقبة من غير شعور بالمسؤوليّة . والحلّ في هذه الحالة لا يكمن في التحوّل الى مثل «مأجور» لإحدى صناعات المعلومات ، لأن التوصّل الى علاقة

بالجماهير ، كتلك التي أقامها طوم باين ، ستكون بالتالي مستحيلة . وخلاصة القول إن «وسائل الاتّصال الفعّال» ، وهي عُمْلة المثقف ، تجري مصادرتها ، مما يترك للمثقف المستقلّ مهمّة رئيسيّة واحدة يعبّر عنها ميلز على النحو التالي :

> إن الفنّان والمثقف المستقلّيْن هما في عداد الشخصيّات القليلة الباقية المجهَّزة لكي تقاوم ، ولكي تحارب ، تعرُّض أفكار حيّة حقاً الى قَوْلَبة جامدة وبالتالي الَى الموت . ويتضمّن الإدراك الحسّيُّ الجديد حالياً القدرة على العمل باستمرار لفضح التعميمات المتحيِّزة ذات النمط الثابت عن الرؤية والفكر ، ولتحطيم هذه التعميمات التي تُغرقنا بها وسائل الإتّصال الحديثة . ولأن عالَميْ الفن الجماهيري والفكر الجماهيري هذين يُكيَّفان أكثر فأكثر لتلبية متطلّبات السياسة ، تصبح السياسة المجال الذي يتحتّم فيه تركيز التضامن والجهد الفكري . وإنْ لم يربط المفكّر نفسه ذهنياً بقيمة الصدق في الكفاح السياسي ، فلن يقدر على نحو مسؤول أن يكون على مستوى التجربة الحيّة بكاملها[١١] .

تستحقّ هذه الفقرة أن تُقرأ وأن تُعاد قراءتها ، لأنها مليئة بتوكيدات ومعالم مرشدة هامّة . فالسياسة هي في كل مكان ، ولا منجاة منها بالفرار الى عالمي الفَن الصافي والفكر النقيّ ، او حتى الى عالَم الموضوعيّة النزيهة او النظريّة المتسامية . والمثقفون هم أبناء عصرهم ، تسوقهم معها السياسات الجماهيريّة للنزعات التمثيليّة المتجسّدة في صناعة المعلومات أو الإعلام ، ولا يقدرون على مقاومتها إلاّ بمنازعة صور السلطة ، ورواياتها الرسميّة ، وتبريراتها ، التي تُروّجها وسائل إعلام متزايدة الجبروت – وليس فقط وسائل إعلام بل اتّجاهات فكريّة بكاملها تحافظ على الوضع الراهن ، وتُبقي الأمور ضمن منظور للفعل مقبول ومُجاز – عبر توفيرهم ما يسمّيه ميلز عمليّات كشف أقنعة أو روايات بديلة ، يحاول فيها المفكّر قدر استطاعته أن يقول

(١١) C. Wright Mills, *Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*, ed. Irving Louis Horowitz (New York: Ballantine, 1963), p. 299.

حقيقة .

وما أبعد هذه المهمّة عن السهولة ، ذلك أن المثقف يعيش دائماً بين الاعتزال والانحياز . فكم كان صعباً في أثناء حرب الخليج الحديثة العهد ضدّ العراق تذكيرُ المواطنين الأميركيّين بأن الولايات المتّحدة لم تكن قوّة بريئة أو نزيهة (نسيَ راسمو السياسة ، على نحو يلائمهم ، عمليّتَي غزو ڤيتنام وپناما) ، وبأنها هي التي نصّبت نفسها بنفسها شرطياً على العالم . لكنني اعتقد أن مهمة المثقّفين في ذلك الوقت كانت تقضي بنبش أمور نُسيت ، وإيجاد صلات أُنكرت ، وذكر سُبُل عمل بديلة كان من شأنها تجنّب الحرب بهدف التدمير البشَري الملازم لها .

ونقطة سي . رايت ميلز الأساسيّة هي التعارُض بين الجمهور والفرد ، إذ إن ثمّة تضارباً متأصّلاً بين قوى المنظمّات الكبرى ، من الحكومات إلى المؤسّسات ، وبين الضعف النسبي لا للأفراد فحسب ، بل وأيضاً لأناس يعتبرون ذوي منزلة ثانويّة ، وللأقليّات ، وللشعوب والدول الصغيرة ، وللحضارات والأعراق الأقلّ شأناً . وليس في ذهني أي مجال للشكّ في أن المثقف ، الذي لربّما يقول بعضهم إنه مثل روبن هود ، مؤهَّل للتوحّد مع الضعفاء ومَن لا ممثّل لهم . ومع ذلك ، فإن دوره ليس بتلك البساطة ، ولا يمكن بالتالي صرف النظر عنه بسهولة وكأنه مجرّد مثاليّة رومنطيقيّة . وجوهر الأمر أن المثقف ، حسب مفهومي للكلمة ، لا هو عنصرُ تهدئة ولا هو خالقُ إجماع ، وإنّما إنسان يراهن بكينونته كلّها على حسّ نقديّ ، على الإحساس بأنه على غير استعداد للقبول بالصِّيَغ السهلة ، أو الافكار المبتذَلة الجاهزة ، أو التأكيدات المتملّقة والدائمة المجاملة لما يريد الأقوياء والتقليديّون قوله ، ولما يفعلونه . ويجب ألاّ يكون عدم الاستعداد هذا مجرّد رفض مستتر هامد ، بل أن يكون رغبة تلقائيّة نشطة في الإفصاح عن ذلك علناً .

ولا يعني هذا الأمر دوماً أن يكون المثقف ناقداً لسياسة الحكومة ، بل أن يرى في المهنة الفكريّة حفاظاً على حالة من اليقظة المتواصلة ومن الرغبة الدائمة في عدم السماح لأنصاف الحقائق والأفكار التقليديّة بأن تُسيِّر المرء

معها . وينطوي ذلك على واقعيّة ثابتة ، وطاقة عقليّة أشبه بالطاقة الجسديّة اللازمة لممارسة الرياضات البدنيّة الشاقّة ، وكفاح عسير لإقامة توازن بين مشاكل الفرديّة الذاتيّة وبين متطلّبات النشر والتحدّث جهاراً في العالَم العامّ ، وهذا ما يجعلها جهداً أبديّاً ، غير منجَز تكوينيّاً ، وبالضرورة غير تامّ . ومع ذلك ، فإن محفزاتها وتعقيداتها ، بالنسبةً إليّ أنا على الأقلّ ، تُغْني المرء فكريّاً ولو أنها لا تجعله يحظى بشعبيّة واسعة .

الفصل الثاني

القضاء على هيمنة الأمم والتقاليد

يعطي الكتاب الشهير «خيانة المثقّفين» لجوليان بندا الإنطباع بأن المثقّفين [illegible]ون في ما يشبه الحيِّز الكوني ، غير مقيَّدين لا بحدود قوميّة ولا بهُويَّة [illegible] . وبدا لبندا بوضوح عام ١٩٢٧ أن الإهتمام بالمثقّفين معناه أن تكون [illegible] فقط بالأوروبيِّين (ويسوع هو اللاأوروبي الوحيد الذي يتحدّث عنه [illegible]حسان) .

[illegible]قد تغيّرت الأمور كثيراً منذ ذلك الحين . فأوروبا والغرب ، في المقام [illegible] ، لم يعدا مقرِّرَيْ المقاييس للعالم بدون منازع ، إذ إنّ تفكُّك [illegible]طوريّات الاستعمارية الكبرى بعد الحرب العالميّة الثانية أضعف قدرة [illegible] على إنارة ما كان يُسمَّى الأماكن المُظلمة في الأرض ، فكرياً وسياسياً . [illegible] حلول الحرب الباردة ، وبزوغ العالم الثالث ، ووجود الأمم المتَحدة الذي [illegible]ي بداهة على التحرير الشامل ، ولو لم يحقِّقه ، أصبحت الأمم والتقاليد [illegible] الأوروبية تبدو في الوقت الحاضر جديرة بالإهتمام الجدّي .

في المقام الثاني ، خلق التسريع المذهل للسفر والإتصالات على السواء [illegible] جديداً لما يُدعى «الإختلاف» و«الآخريَّة» . ويعني هذا ببساطة أنك إذا

بدأت تتكلّم عن مثقّفين ، فلن تتمكّن من التحدّث بمثل التعميم الذي كان متّبَعاً في السابق ، لأنّ المثقّفين الفرنسيّين مثلاً يُنظر اليهم على أنهم مختلفون كلّيّاً عن نظرائهم الصينيّين ، أسلوباً وتاريخاً . وبعبارة أخرى ، فإنّ التحدُّث عن المثقّفين اليوم يعني أيضاً التحدُّث على وجه التخصيص عمّا بينهم من فوارق قوميّة ، ودينيّة ، وحتّى قاريَّة ، يبدو أن كلاًّ منها يتطلّب اعتباراً منفصلاً . فعلى سبيل المثال ، تعيش كلٌّ من جماعة المثقّفين الأفريقيّين ، أو المثقّفين العرب ، في محيط تاريخيّ خاصّ جداً بها ، مع ما يختصُّ به هذا المحيط من معضلات ، وباثولوجيَّات ، وانتصارات ، وخصوصيَّات .

وهذا التضييقُ في التركيز ، والتركيزُ على الطابع المحلّي ، في كيفيّة نظرتنا الى المثقّفين ، ناجمان أيضاً ، الى حدّ ما ، عن التكاثُر الخياليّ للدراسات المتخصّصة ، التي لها ما يبرّرها في تعقُّب دور المثقّفين المتزايد الإتّساع في الحياة العصريّة . ففي معظم المكتبات الراقية في الغرب ، التابعة للجامعات او المخصَّصة للأبحاث ، يستطيع المرء اكتشاف آلاف العناوين عن مثقّفين في بلدان مختلفة ، يستدعي فهم كل مجموعة منها فهماً كاملاً سنوات عديدة . وللمثقّفين بالتأكيد لغات عدة مختلفة يفرض بعضها ، مثل العربية والصينية ، علاقة خاصة جداً بين البحث الفكري الحديث والتقاليد القديمة ، التي هي عادة غنية جداً . وهنا أيضاً ، يتحتّم كذلك على أي مؤرّخ غربي يحاول جديّاً تفهُّمَ المثقّفين في هذه التقاليد الأخرى ، المختلفة ، أن يمضي أعواماً في تعلُّم لغاتهم . مع ذلك ، وبالرغم من كل هذا الاختلاف والآخريّة ، وبرغم التآكل المتعذّر اجتنابه في المفهوم العموميّ لما يعني أن يكون المرء مثقّفاً ، فإن ثمّة أفكاراً عامّة عن المثقّف الفرد – وهذا هو موضع اهتمامي هنا – تبدو ممكنة التطبيق خارج النطاق المحليّ الصِّرْف .

أُولى هذه الأفكار التي أريد مناقشتها هي الجنسية ، وتلك النبتة المنبثقة منها بفعل حرارة شديدة مصطنعة ، أي القوميّة . أقول إن ما من مثقّف عصري – ويصدق هذا على شخصيّات رئيسية ، مثل نعوم تشومسكي وبرتراند راسل ، مثلما على أفراد أقلّ شهرة – يكتب بالأسبرانتو ، أي بلغة

ـصمّمة كي تكون لكل بلدان العالم وأعرافه أو لا تكون لأحد منها . فكل ـد يتربّى على لغة ما ، ويمضي في الغالب بقية حياته في كنف تلك اللغة ، ـتي هي الأداة الأصليَّة للنشاط الفكري . وبالتأكيد ، فإن اللغات – مثل ـيونانيّة ، والفرنسيّة ، والعربيّة ، والإنكليزيّة ، والألمانيّة ، وهلّم جرّاً – هي ـائماً قومية ، مع أن إحدى النقاط الرئيسية التي أعتبرُها هنا أساسيةً ، هي أن ـلمثقّف ملزَمٌ باستعمال لغة قوميّة ، ليس فقط لأنها من الواضح ملائمة له ـمألوفة لديه ، وإنما من باب أمله أن يُخلّف في اللغة انطباعةً عقليّة معيّنة ، ـلهجة مميّزة ، وفي النهاية منظوراً يختصّ به .

لكن المشكلة المحدَّدة للمثقّف هي أن ثمّة جماعة لغويّة موجودة أصلاً في كل مجتمع تتحكّم فيه عاداتُ التعبير ، وأن إحدى وظائفها الرئيسيّة هي حماية الوضع الراهن ، والتأكّد من أن الأمور تجري بسلاسة ، لا تبديل فيها ولا اعتراض عليها . ويتحدّث جورج أورويل عن ذلك على نحو مُقنع جداً في مقالته «السياسة واللّغة الإنكليزية» ، فيقول إن الصيغ المَبتذلة ، والاستعارات المنهكَة ، والكتابة المترهِّلة ، شواهد على «انحطاط اللّغة» . والنتيجة هي أن العقل يتخدّر ويبقى هامداً ، بينما اللّغة ، التي لها مفعول الموسيقى الخلفيّة في متجر ، تغسل الوعي بأمواجها ،وتغريه بأن يقبل مذعناً أفكاراً وميولاً إنفعاليّة لم تُمتَحن .

وكان همُّ أورويل ، في تلك المقالة المكتوبة عام ١٩٤٦ ، تعدّيَ الديماغوجيّين السياسيّين التدريجيّ على عقول الإنكليز . يقول : «إن اللّغة السياسيّة – ويصحّ ذلك ، مع الفوارق ، على كل الأحزاب السياسيّة ، من المحافظين الى الفوضويّين – مصمَّمةٌ لجعل الأكاذيب تبدو صادقة والإجرام يبدو جديراً بالاحترام ، ولكي تُضفي مظهر الحصافة على الهراء البحت»[١] . لكن المشكلة أكبر من ذلك ، وعاديّة أكثر من ذلك على السواء ، ويمكن إعطاء أمثلة لتوضيحها من خلال تفحُّص مقتضب للكيفية التي تنزع فيها اللّغة اليومَ الى اتّخاذ أشكال أكثر عموميّةً ، وأكثر جماعيَّةً واتّحاداً . خذ الصحافة كمثل

(١) George Orwell. *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor, 1954). p. 1

يُثبت ذلك . ففي الولايات المتّحدة ، كلّما اتّسع نطاق صحيفة ما وازدادت قوّتها ، أصبح صوتها أكثر جدارة بالاعتماد والقبول ، وصارت تُعتبر أوثق ارتباطاً بجماعة أكبر من مجرّد مجموعة من الكتّاب والقرّاء المحترفين . والفرق بين صحيفة تابلويد تعتمد الإثارة وبين صحيفة «نيويورك تايمز» هو أن «التّايمز» تطمح الى أن تكون (وتُعتبَر على نحو عام) الجريدة القوميّة ، وألاّ تعكس افتتاحيّاتها آراء قلّة من الرجال والنساء فحسب ، بل أن تعكس أيضاً للأمة بأسرها ما يُفترض أنها الحقيقة المدركَة حسّياً في تلك الأمة . وعلى نقيض ذلك ، فإن صحافة التابلويد مصمَّمةٌ لجذب الإنتباه الفوري عبر مقالات مثيرة وأسلوب في الطباعة لافت جداً للنظر .

أما في «النيويورك تايمز» ، فكل مقال يحمل في طيّاته مرجعية رزينة توحي ببحث مطوّل ، وتفكير مليّ دقيق ، وحكم مدروس . ويشير استعمال الضميرَيْن «نحن» و«نا» في الإفتتاحيات مباشرة الى المحرِّرين أنفسهم بالطبع ، لكنه يوحي في الوقت ذاته بهُويّة قومية متَّحدة ، كما في مطلع الدستور الأميركي : «نحن شعب الولايات المتّحدة» . ففي أثناء حرب الخليج ، افترضتْ المناقشات العامّة للأزمة ، وبخاصّة في التلفزيون ، ولكنْ أيضاً في الصحافة ، وجود هذه الـ«نحن» القوميّة ، التي ردّدها المراسلون ، والمنتمون الى المؤسسة العسكريّة ، والمواطنون العاديّون ، على السواء ، مثل : «متى سنبدأ (نحن) الحرب البرّيّة» ، أو «هل تكبّدْنا أيّ إصابات؟» .

إن ما تفعله الصحافة فقط هو الإيضاح والتثبيت لما هو عادةً مدلولٌ عليه ضمناً في الوجود الفعلي للُغَة قوميّة مثل الإنكليزية ، أي في جماعة قوميّة ، أو هويّة قوميّة ، أو الذّات . وذهب ماثيو آرنولد في كتابه «الثقافة والفوضى» (١٨٦٩) إلى حدّ القول إن الدولة هي الذات الفُضْلى للأمّة ، وإن الثقافة القوميّة هي التعبير عمّا هو فعلاً الأمثل بين كلّ ما قيل أو جرى التفكير فيه . وهذه الذوات الفُضلى والأفكار المثلى ، البعيدة كل البعد عن كونها بيّنةً بذاتها ، هي التي قال آرنولد إن من المفترَض بـ«أهل الثقافة» أن يُفصحوا عنها ويمثّلوها . ويبدو أنه كان يعني مَن أُسمّيهم أنا المثقّفين ، أي أولئك الأفراد

الذين تؤهّلهم قدرتهم على التفكير والحكم على الأمور لتمثيل الفكر الأمثل - وهو الثقافة نفسها - وجعله السِّمة الأهمّ . وكان آرنولد صريحاً جداً في قوله إن من المفترَض بكل هذه الأمور أن تَحدُث لمصلحة المجتمع بأسره وليس لطبقات معيّنة أو مجموعات صغيرة من الناس . وهنا أيضاً ، كما هي الحال مع الصحافة العصرية ، يُفترض بدور المثقّفين أن يكون العملَ على مساعدة جماعة قوميّة لزيادة إحساسها بشعور الهُويّة المشتركة ، وهو على النحو المشار اليه شعورٌ سامٍ جداً .

وتقوم حجّة آرنولد على أساس الخوف من أن المجتمع ، عندما يُصبح أكثر ديموقراطيةً ، ويزداد فيه عدد المطالبين بحقّ الإقتراع وحقّ القيام بما يطيب لهم ، يُمسي أكثر شكاسةً ، وتزداد صعوبة حكمه . ومن هنا الإيحاء بضرورة أن يعمل المثقّفون على تهدئة الناس ، ويُبيّنوا لهم أن أفضل الأفكار وأجود الأعمال الأدبيّة هي أحد سُبُل الإنتماء إلى جماعة قوميّة ، وهذا بدوره يَعُوق ما دعاه آرنولد «تصرُّف المرءِ على هواه» . كان ذلك في الستّينات من القرن الماضي .

في العشرينات من هذا القرن ، كان المثقّفون ، في رأي بندا ، معرَّضين لخطر تطبيق إرشادات آرنولد بحذافيرها . فعندما كان المثقّفون يُظهرون للفرنسيّين مدى عظمة الآثار العلميّة والأدبيّة الفرنسيّة ، كانوا أيضاً يعلّمون المواطنين أن الإنتماء الى جماعة قوميّة هو غاية في حدّ ذاته ، وبخاصّة اذا كانت تلك الجماعة أمة عظيمة مثل فرنسا . في المقابل ، اقترح بندا أنّ على المثقّفين التوقّف عن التفكير من زاوية العواطف الجماعيّة والتركيز بدل ذلك على القيم المتسامية ، تلك القابلة للتّطبيق على كل الأمم والشعوب . وكما رأيتَ قبل لحظة ، فإن بندا سلّم جدَلاً بأن هذه القيم أوروبيةٌ وليست هنديّة أو صينيّة . وبالنسبة الى نوع المثقّفين الذين استصوبهم ، فإنهم هم أيضاً كانوا رجالاً أوروبيّين .

ويبدو أنّ ما من سبيل للتهرُّب من الحدود والأسوار التي بنتها حولنا إمّا الأمم وإمّا أجناس أخرى من المجتمعات (مثل أوروبا ، أو أفريقيا ، أو الغرب ، أو

آسيا) التي لها لغة مشتركة وتتشارك في مجموعة برمّتها من المميِّزات، والتحيُّزات، والعادات الفكريّة المترسّخة، المفهومة ضمناً والمشتركة. ولا شيء أكثر شيوعاً في الحديث العام من عبارات مثل «الإنكليز» أو «العرب» أو «الأميركيين» أو «الأفريقيين»، تُلمِّح كلٌّ منها لا إلى ثقافة بأسرها فحسب، وإنما أيضاً إلى ذهنيّة معيّنة راسخة.

وما أشبه اليوم بالبارحة. ففي التعاطي الحالي مع العالم الإسلامي - بكلّ أبنائه البالغ عددهم الف مليون، ومجتمعاتهم المختلفة التي تُعَدُّ بالعشرات، ولغاتهم الرئيسيّة الست، بما فيها العربية والتركية والإيرانية، المنتشرين في نحو ثلث الكرة الأرضية - يتحدّث المثقّفون الأكاديميّون الأميركيون أو البريطانيون بأسلوب اختزالي، وفي رأيي أنه أيضاً متّسم باللاّمسؤولية، عن شيء يدعى «الإسلام». ويبدو من استعمالهم هذه الكلمة المنفردة أنهم يعتبرون الإسلام موضوعاً بسيطاً يمكن أن تُطلَق عليه تعميماتٌ فضفاضة تغطّي ألفاً وخمسَ مئة عام من التاريخ الإسلامي، وأن تَصدُر بشأنه، بدون خجل، أحكام تتعلّق بقابلية الإنسجام بين الإسلام والديموقراطية، وبين الإسلام وحقوق الإنسان، وبين الإسلام والتطوُّر[٢].

لو كانت هذه المناقشات مجرَّد انتقادات لاذعة متعالة، صادرة عن علماءَ أفراد يبحثون مثل السيد كاسوبون في إحدى روايات جورج أليوت، عن دليل يفسِّر لنا كل الأساطير، لكان بإمكان المرء صرف النظر عنها، على أساس أنها عصبيَّة باطنيَّة. لكنها جرت في ظروف ما بعد الحرب الباردة وتحكّم الولايات المتحدة في الحلف الغربي بعد نهاية هذه الحرب، حيث نشأ إجماع على أن الانبعاث الإسلاميّ أو الإسلام الأصوليّ هو التهديد الجديد الذي حلّ محلّ الشيوعيّة. وهنا، لم يحوِّل التفكير المتَّحد المثقّفين الى أولئك

(٢) ناقشت هذه الممارسة في كتابين لي هما *Orientalism* «الاستشراق» الصادر في نيويورك عن دار بانثيون للنشر عام ١٩٧٨، و*Covering Islam* «تغطية الإسلام» الصادر عن الدار ذاتها عام ١٩٨١. كما ناقشته، في فترة أحدث، في مقال بعنوان «التهديد الإسلامي الزائف» نشرته مجلة الأحد لصحيفة «نيويورك تايمز» في ٢١ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٣.

الواعين المستقلّين، المعترضين والمشكّكين، الذين أتحدّث عنهم، أي الى أفذاذ لا يمثّلون الإجماع بَل الشكوك حوله على أسس عقلانيَّة، وأخلاقية، وسياسية، فضلاً عن الأسس المنهجية، لكنه حوّلهم بدل ذلك إلى جوقة تُردِّد الرأيَ السياسي السائد، كالصَّدى، معجِّلةً دفعه معها الى مزيد من التفكير المتَّحد، والى ذاك الشعور اللاعقلي، المتنامي تدريجاً، بأننا «نحن» مهدَّدون من جانبهم «هم». والنتيجة تعصُّبٌ وخوف، بدل المعرفة والمشاركة.

لكن تكرار الصيغ الجماعية، هو تكاسلٌ شديد ليس إلاّ، بما أن مجرّد استعمال أيّ لغة قوميّة على الإطلاق (ولا مناص من ذلك) يُفْضي الى إلزامك بالجاهز أكثر من غيره مما هو في المتناول، ويسوقك الى تلك العبارات المبتذلة والاستعارات الشائعة، المتعلقة بنا «نحن» وبهم «هم»، التي تُبقيها رائجةً وسائلُ عديدةٌ جداً، بما فيها الصحافة، والاحتراف الأكاديميّ، وذريعة توضيح الأمور لعامة الشعب. وهذا كلُّه جزءٌ من الحفاظ على هُويَّة قوميّة. فأنْ تشعر، مثلاً، أنَّ الروس آتون، أو أن الغزو الإقتصادي الياباني دَهَمنا، أو أن الإسلام الجهاديّ زاحف نحونا، لا يعني فقط بقاء الذعر الجماعي مستعراً، وإنما يعني أيضاً تعزيز هويَّتنا «نحن» وكأنها محاصَرةٌ ومعرَّضة للخطر. وثمّة مسألة رئيسية اليوم بالنسبة الى المثقّفين، هي كيفية التعامل مع هذا الأمر. فهل يُلزِم واقعُ القوميّة المثقّف الفرد، الذي هو محور الإهتمام في كل ما أرمي اليه هنا، بالمزاج العام، بدواعي التضامن، أو الولاء الأزلي، أو الوطنية القومية؟ أم هل من الممكن الخروج بحجَّة أكثر إقناعاً، دفاعاً عن المثقّف كمنشقّ على الطاقَم المتَّحد؟

الجواب المختصَر هو أنَّ التضامن لا يعلو أبداً على النقد. فللمثقّف دائماً أنْ يختار إمّا مناصرة الأضعف، والأسوأ تمثيلاً، والمنسيّين أو المتجاهَلين، وإمّا الانحياز الى الأكثر قوةً. ومن المستحسن هنا التذكير بأن اللغات القومية نفسها ليست موجودة فقط كي تكون جاهزة للاستعمال، وإنما يتحتّم تخصيصها للاستعمال. فالمعلّق الأميركي الذي كتب في أثناء حرب ڤيتنام،

على سبيل المثال ، مستعملاً كلمة «نحن» وحرفيْ «...نا» ، إستولى على مثل هذين الضميرين المحايدَيْن ودَمَجهما عمداً إما بذلك الإجتياح المجرم لبلد بعيد في جنوب شرق آسيا ، وإما ببديل أصعب بكثير ، هو تلك الأصوات المنشقّة المتوحِّدة التي اعتبرت الحرب الأميركية حمقاءَ وجائرةً على السواء . وهذا لا يعني المعارضة في سبيل المعارضة ، لكنه يعني طرح أسئلة ، وإحداث فروق ، وإعادة التذكير بكل تلك المسائل التي يوجد مَيْل الى إهمالها وتجاوُزها في خضمِّ الإندفاع نحو الأحكام الجماعية والعمل الجماعي . وبالنسبة الى الإجماع على هُويَّة المجموعة أو الهُويَّة القومية ، فإنها لمهمّة المثقف أن يُبيِّن لماذا أن المجموعة ليست كياناً فطرياً أو كينونة وهبها الله ، وإنما هي شيء مبنيٌّ ، ومنتَجٌ ، وحتى مختلَقٌ في بعض الحالات ، له تاريخ من الصراعات والفتوحات التي ينبغي تمثيلها أيضاً . وفي الولايات المتّحدة ، يؤدّي نعوم تشومسكي وغور ڤيدال هذه المهمّة بجهد لا يعرف الكلل .

وأحد أجود الأمثلة الأخرى على ما أعنيه موجود في مقالة ڤرجينيا وولف ، «غرفة للمرء خاصَّةٌ به» ، وهي نصٌّ حيويٌّ للمثقّفين العصريين من دعاة الحقوق النسويّة . فعندما دُعيت وولف الى إلقاء محاضرة عن النساء والأدب القصصي ، قرّرت منذ البدء أن ذهابها الى أبعد من مجرّد ذكْر استنتاجها – وهو أنه اذا كان للمرأة أن تكتب القصص ، فلا بدّ من أن يتوافر لها المال وتكون عندها غرفة خاصّة بها – يُحتِّم عليها تحويل مقترحها الى حُجَّة منطقية ، وهذا بدوره يُلزمها بنَسَق تصفه على النحو التالي : «يستطيع المرء أن يُبيِّن فقط كيفية توصُّله الى الإيمان بالرأي الذي يؤمن به ، أيّاً كان هذا الرأي» . وتقول وولف إن الكشف عن حجّتها هو بديل من قول الحقيقة مباشرةً ، لأن الحديث عن الجنس سوف يؤدّي على الأرجح الى مشاجرة بدل المناظرة : «بإمكان المرء فقط اعطاء أفراد جمهوره الفرصة كي يخرجوا بالاستنتاجات التي يتوصّلون اليها بأنفسهم وهُم يراقبون محدوديّات مُحدِّثهم ، وانحيازاته ، وخاصّيّاته» . ومما لا ريب فيه أن هذه المناورة تنجح في نزع الفتيل ، لكنها تنطوي أيضاً على مجازفة شخصيّة . فهذا المزيج من

الدفة الهشّة والحجّة المنطقية يزوِّد وولف ثغرة مثالية تمكّنها من دخول موضوعها ، لا كصوت دوغماتي يُردِّد حرفياً كلمات المستَشْهَد بأقواله ، بل كمثقف يمثّل «الجنس الأضعف» المنسيّ ، بلغة ملائمة تماماً لهذه المهمة . وبالتالي ، فإن جدوى «غرفةٌ للمرء خاصةٌ به» ، تكمن في إفراز حسٍّ جديد ، من اللغة والسلطة اللتين يتّسم بهما ما تُسمِّيه وولف المجتمعَ الأبويّ ، تجاه الوضع الانقيادي للنساء ، الذي من المعتاد أيضاً عدم التفكير فيه ، بل حتى حجبه . ومن هنا كانت تلك الصفحات الرائعة عن جين أوستن التي أخفت مخطوطها ، او عن الغضب الدفين الذي تفاعل في نفس شارلوت برونتي ، . وهذا هو الأكثر إثارة للإعجاب ، عن العلاقة بين قيَم الذكر ، أي الجنس الرئيس ، وقيم الأنثى ، أي الثانوي والمطبَق عليه .

وعندما تصف وولف كيف أن هذه القيَم الذكورية مكوَّنةٌ قبل أن تشهر المرأة قلمها لتكتب ، فإنها تصف أيضاً العلاقة التي تسود حين يبدأ المثقّف بالرد في الكتابة أو الكلام . فهناك دائماً بنْيةٌ من القوة والنفوذ ، وتاريخٌ حافل بالقيم والأفكار المفصَح عنها سابقاً ، وأيضاً ، وهذا هو الأهم بالنسبة الى المثقف ، ثمّة جانب خفيّ لها على الدوام هو الأفكار ، والقيم ، والناس الذين يشبهون الكاتبات اللواتي تبحث وولف في أمرهنَّ ، من حيثُ أنهم لم يُعطوا غرفة خاصّة بهم . وكما قال ڤالتر بنيامين : «إنَّ كلَّ من يخرج منتصراً ، كائناً من كان ، يشارك حتى هذا اليوم في موكب النصر ، حيث يخطو على أجساد من سقطوا في الميدان» . وتتوافق هذه الرؤيا للتاريخ ، المثيرة الى حدّ ما ، مع رأي غرامشي ، الذي يرى أن الواقع الاجتماعي نفسه منقسم بين حكّام ومحكومين . وأعتقدُ أن الخيار الرئيسي الذي يواجهه المثقّف هو إما أنْ يتحالف مع استقرار المنتصرين والحكّام ، وإما أن يختار السبيل الأكثر صعوبة ، معتبراً ذلك الاستقرار حالة طوارئ تُهدِّد الأقلَّ حظّاً بخطر الانقراض الكامل ، وآخذاً في الحسبان تجربة الخضوع ذاته ، وكذلك ذكرى الأصوات المنسيَّة والأشخاص المنسيِّين . وكما يقول بنيامين : «إن الإفصاح عن الماضي تاريخياً لا يعني التسليم به ، على النحو الذي كان عليه... بل يعني

التمسُّك بذكرى [أو بروح] حين تبرز فجأة في لحظة خطر»[٣] .

وتجري إحدى صيَغ التَّعريف المعتمدة للمثقّف العصري ، كما حدّدها عالم الاجتماع ادوارد شلْز ، على النحو التالي :

في كل مجتمع... ثمّة أشخاصٌ ما ممن عندهم حساسيَّة غير معتادة تجاه المقدَّسات ، وتبصّرٌ غير مألوف في طبيعة عالَمهم ، وفي القواعد التي تسوس مجتمعهم . وفي كل مجتمع ثمّة أقلّية من الأشخاص الذين يفوقون العامَّة من إخوتهم في البشرية من حيث استعلامهم عن ، ورغبتهم في ، إقامة صلة حميمة معتادة مع رموز أعمّ من الأوضاع المادّية الفورية للحياة اليومية ، وذات إشارات بعيدة في الزمان والمجال كليهما . وفي هذه الأقلية ، ثمّة حاجة الى تجسيد هذا السعي في خطاب شفوي ومدوّن ، وفي تعبير شاعري أو تشكيلي ، وفي استذكار للتاريخ أو كتابته ، وفي أداء شعائري وأعمال عبادة . وهذه الحاجة الباطنيّة الى التغلغل في ما وراء ستار التجربة المادية المباشرة ، هي التي تميِّز وجود المثقّفين في كل مجتمع[٤] .

يمثّل هذا التعريف ، في أحد جوانبه ، صياغة جديدة لما قاله بندا - من أن المثقّفين هم نوع من الأقلّية الإكليريكية - كما أنّه ، في جانب أخر ، وصف اجتماعي عام . ويضيف شلْز الى هذا ، لاحقاً ، أن المفكّرين يقفون على طرفَيْ نقيض : فإما أنهم ضد المعايير السائدة ، وإما أنهم ، بطريقة ما توفيقية في أساسها ، موجودون لتوفير «النظام والاستمرارية في الحياة العامة» . وفي رأيي أن أول هذين الإحتمالين هو حقّاً دور المثقّف العصري (القاضي بمنازعة المعايير السائدة) ، وبالتحديد لأن المعايير الغالبة مرتبطة اليوم على نحو حميم جداً بالأمّة (لأن الأمّة تأمرها بذلك من فوق) ، وهذه دائماً سعيدة بإلحاق الهزائم بالآخرين ، ودائماً في مركز له سلطته ، ودائماً تنتزع الولاء والخنوع بدل أن تتطلّب ذاك الأسلوب الفكري في استقصاء الأسباب وإعادة التفحص

(٣) Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (New York: Sehocken Books, 1969), pp. 255, 256.

(٤) Edward Shils, «The Intellectuals and the Powers: Some Prospectives for Comparative Analysis», *Comparative Studies in Society and History*, Vol, I (1958-59), pp. 5 - 22.

الذي يتحدّث عنه كلٌّ من ڤرجينيا وولف ڤالتر بنيامين .

أضف إلى ذلك أن ما يفعله مثقّفو العديد من الثقافات اليوم ، في الدرجة الأولى ، هو استجواب الرموز العامة التي تحدّث عنها شلْز ، عوض التواصل المباشر معها . وعليه ، حدث تحوُّل من الإجماع والإذعان الوطنيين الى الارتياب والتفنيد . وبالنسبة الى مفكّر أميركي مثل كيركپاتريك سايل ، فإن الرواية كلّها عن الاكتشاف البالغ حد الكمال والفرصة اللامحدودة ، اللذين ضمنا الإستثنائيَّة الأميركية في تأسيس جمهورية جديدة ، وهو ما أحتُفل به عام ١٩٩٢ ، معيوبة الى درجة لا يجوز قبولها ، لأن اعمال النهب والإبادة الجماعية ، التي دمّرت الأوضاع السابقة ، كانت ثمناً باهظاً فوق الحدّ[٥] . فالتقاليد والقيم التي كانت تُعتبر في ما مضى وكأنها مقدَّسة ، تبدو الآن منافقة وعنصريَّة المنطلق على السواء . وفي العديد من الجامعات في أميركا ، يكشف النقاش الدائر حول النصوص المعتمدة والمسلّمات - رغم كل ما فيها أحياناً من صخب أحمق واعتداد أبله - موقفاً فكرياً متشككاً بكثير تجاه الرموز القومية ، والتقاليد المبجَّلة ، والأفكار النبيلة المنيعة . وبالنسبة الى ثقافات عريقة مثل الإسلامية أو الصينية ، ذات الاستمراريّة الخارقة والرموز الأساسية الراسخة على نحو مذهل ، ففيها أيضاً مثقّفون مثل علي شريعتي ، وأدونيس ، وكمال أبو ديب ، ومثقّفو حركة الرابع من أيار (مايو) ، ممّن يعكّرون استفزازياً سكون التقاليد الآمنة في علياء حرماتها[٦] .

(٥) ثمة وصف مقنع لهذا الأمر في كتاب كيركپاتريك سايل ، *The Conquest of Paradise: Christopher Columbus and the Columbian Legacy* (New York: Knopf, 1992).

(٦) قامت الحركة الطلاّبية في الصين ، في الرابع من أيار (مايو) عام ١٩١٩ ، كَرَدٍّ مباشر على مؤتمر ڤرساي ، الذي عقد في السنة ذاتها وأجاز الوجود الياباني في شانتونغ . وسجّل ذلك الاحتجاج الطلابي الأول في الصيف ، الذي احتشد لأجله ثلاثة آلاف طالب في ساحة تيانْنمان ، في قلب العاصمة ، البداية لغيره من الحركات الطلابية المنظّمة في كل أنحاء الصين خلال القرن العشرين . اعتقل إثنان وثلاثون طالباً ، مما أدّى الى تعبئة طلاّبية جديدة للمطالبة بالإفراج عن زملائهم بقَدْر مطالبتهم بعمل حكومي حازم تجاه قضية شانتونغ . وفشلت محاولة الحكومة قمع الحركة الطلاّبية ، لأن الحركة حظيت بدعم الطبقة الصاعدة لمنظّمي العمل في الصين ، التي كانت مهدَّدة بالمنافسة اليابانية . راجع :

John Israel, *Student Nationalism in China, 1927-1937* (Stanford: Stanford University Press, 1966).

وأعتقد أن هذا الأمر يصحُّ قطعاً على نحو مماثل في بلدان مثل الولايات المتحدة ، وبريطانيا ، وفرنسا ، وألمانيا ، حيث إن فكرة الهوية القومية ذاتها تعرّضت للطعن علناً بسبب نقائصها ، وأن هذا الطعن لم يأت من المثقّفين فحسب ، وإنّما نتيجة واقع ديموغرافي مُلحّ . ففي أوروبا اليوم جاليات المستعمرات السابقة ، الذين يشعرون أنهم ، ببساطة ، مستَثنوْن من أفكار «فرنسا» و«بريطانيا» و«ألمانيا» ، كما تكوّنت خلال الفترة ما بين عامَيْ ١٨٠٠ و١٩٥٠ . أضف الى ذلك ، أن حركات دعاة الحقوق النسوية وحقوق من يمارسون المثليّة الجنسيّة ، المنتعشة حديثاً في كل هذه البلدان ، تطعن أيضاً في المعايير المنظّمة للمجتمع حتى الآن ، وهي أبويّة وفي أساسها ذكوريّة . ففي الولايات المتّحدة ثمّة عدد متزايد من المهاجرين الحديثي الوصول ، إضافة الى شريحة من الشعب تزداد تعبيراً عن النفس وظهوراً على نحو تدريجي هي السكّان الأصليّون – الهنود المنسيُّون الذين صودرت أراضيهم ودُمِّرت بيئتهم تماماً أو بُدِّلت كليّاً على يد الجمهورية المندفعة الى الأمام – ضمّوا شهادتهم الى شهادات النساء ، والأميركيين من أصل أفريقي ، والأقليات الجنسيَّة ، لتحدّي العُرْف المستَمدّ على مدى قرنين من البيوريتانيّين في نيو إنْغلَنْد ومُلاّك العبيد والمزارع الكبرى في الجنوب . وللردّ على كل هذه الأمور ، انبعثت نداءات الاحتكام الى عُرف ما ، والى الوطنية ، والى القيم الأساسية ، او العائلية ، كما وصفها نائب الرئيس السابق دان كوايل ، وهي كلّها مرتبطة بماض لم يَعُد بالإمكان استرداده إلاّ بإنكار ، أو بالتقليل على نحو ما من شأن التجربّة المجسّدة في أسلوب معيشة أولئك الذين ، كما في العبارة الرائعة لأيميه سيزار ، يريدون مكاناً لأنفسهم في مُلْتقى النصر[٧] .

وحتى في عدد كبير من بلدان العالم الثالث ثمّة عداء صاخب بين قوى الوضع الراهن للدولة القومية والشعوب المحرومة المنحَبِسة في الداخل ، التي تكبتها الدولة أو لا تمثّلها ، الأمر الذي يوفّر للمثقّف فرصة حقيقية لمقاومة

(٧) Aimé Césaire. *The Collected Poetry*. trans. Clayton Eshelman and Annette Smith (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 72.

المسيرة المتطرّفة للمتنصرين . ويسود وضع أكثر تعقيداً حتى من هذا ، في العالم العربي ـ الإسلامي . فبلدان مثل مصر وتونس ، تعاقب على حكمها منذ الاستقلال ، بشكل أو بآخر ، أحزاب قومية علمانية ، تشهد الآن تفسّخ هذه الأحزاب الى زُمَر وطُغَم ، وصعود مجموعات إسلامية تقول ، وبكثير من الحقّ ، إنها اكتسبت تفويضها من المقهورين ، وفقراء المدن ، والمعدمين في الريف ، وكل الذين ليس عندهم إلاّ أمل إحياء ماض إسلامي أو بنائه من جديد . وكُثُرٌ هم المستعدّون للقتال حتى الموت في سبيلّ هذه الأفكار .

لكن الإسلام ، مع ذلك ، هو دين الأغلبيّة . وفي اعتقادي أن دور المثقّف ليس للقول ببساطة إن «الإسلام هو السبيل» والعمل على إزالة معظم دواعي الشقاق والاختلاف ، ناهيك من التفسيرات المتباينة جداً للإسلام . فالإسلام ، في نهاية الأمر ، دين وثقافة ، كلاهما مُركّب وبعيد كل البعد عن السياق الأحاديّ . وعلى الرغم من ذلك ، فبقَدْر ما أن الإسلام هو الإيمان والهُويَّة للأغلبيّة الكبرى من الناس ، فمن غير الإلزامي على المثقّف إطلاقاً الإشتراك في الجوقات التي تمتدح الفهم الأحادي للإسلام ، وإنما يتحتّم عليه أن يقدّم ، في الدرجة الأولى ، تفسيراً للإسلام يشدِّد على طبيعته التركيبيّة وغير التقليديّة – وهل هو إسلام الحكّام ، كما يسأل أدونيس ، الشاعر والمثقّف السوري ، أمْ إسلام الشعراء المنشقّين والفرَق الخارجة عليه؟ وعلى المثقّف ، في المقام الثاني ، أن يطالب السلطات الإسلامية بمواجهة تحدِّيات التعامل مع الأقليّات غير الإسلامية ، وحقوق النساء ، والعصريَّة نفسها ، بحرْص إنساني وإعادة تقييم صادقة ، لا بترانيم رتيبة دوغماتية أو شعبوية . وجوهر هذا الأمر للمثقّف في الإسلام هو إحياء الإجتهاد ، أو التفسير الشخصي ، وليس التنازل كالنِّعاج لمصلحة العلماء ، ذوي الطموحات السياسيّة ، أو الدّهماويِّين الساحرين للجماهير .

ومشكلة الولاء محدقةٌ دائماً بالمثقّف وتتحدّاه بدون رحمة . وكلُّنا بلا استثناء منتمون إلى جماعة قوميّة ، أو دينية ، أو عرقية ما : فما من أحد ، مهما كان مقدار الإصرار على عكس ذلك ، يعلو فوق الروابط العضوية التي تشدُّ

المرء إلى العائلة ، والجماعة ، وبالتأكيد إلى الجنسية . وبالنسبة إلى مجموعة ناشئة ومحاصَرة – مثل البوسنيِّين أو الفلسطينيِّين اليوم – فإن الشعور بأن شعبك مهدَّد بالانقراض السياسي ، لا بل بالانقراض الفعلي أحياناً ، يُلزمك بالدفاع عنه ، وببذل أقصى طاقتك لحمايته ، أو لمقاتلة أعداء الأمّة . وهذه ، بلا ريب ، هي القوميّة الدفاعيّة . ومع ذلك ، كما حلّل فرانتز فانون الوضع في ذروة حرب التحرير الجزائرية (١٩٥٤–١٩٦٢) مع الفرنسيين ، فإن من غير الكافي ترديد الشعارات الوطنية المناهضة للاستعمار ، كما هي مجسَّدة في الحزب والقيادة . فهناك دائماً مسألة الهدف الذي يستلزم تحليل الخيارات ، حتى في حَوْمة المعركة . هل نقاتل لمجرّد تخليص أنفسنا من الاستعمار ، وهذا هدف ضروري ، أم نفكّر في ما سنفعله عند رحيل آخر شرطي أبيض؟

من غير الممكن ، وفقاً لفانون ، أن تقتصر غاية المثقّف من أبناء البلد على إبدال شرطي أبيض بنظير له محلّي ، بل أن تكون ما دعاه ، مقتبساً من آيميه سيزار ، خَلْق أنْفُس جديدة . بكلام آخر ، ومع أن ثمّة قيمة لا تُقدَّر لما يفعله المثقّف كي يضمن بقاء الجماعة في فترات الطوارئ القوميّة القصوى ، إلا أن الولاء للمجموعة في صراعها من أجل البقاء لا يجوز أن يجرَّ المثقّف إلى درجة تخدير الحسِّ النقدي ، أو تقليص ضروراته الأساسية ، التي تقتضي دوماً تجاوُز مسألة البقاء إلى قضايا التحرُّر السياسي ، وإلى توجيه الانتقادات إلى القيادة ، وإلى تقديم بدائل تُهَمَّشُ أو تُطرح جانباً في أحوال كثيرة جداً بدعوى أن لا علاقة لها بالمعركة الرئيسية القائمة . وحتى بين المضطهَدين تجد أيضاً منتصرين ومنهزمين ، ومن الواجب ألاَّ يكون ولاء المثقّف مقتصراً فقط على الإنضمام إلى المسيرة الجماعية . وثمّة قدوة في هذا المجال بين مثقّفين عظماء ، من أمثال شاعر الهند طاغور ونظيره الكوبي خوسيه مارتي ، اللذين لم تخمد انتقاداتهما مطلقاً بسبب القوميّة ، مع أنهما ظلاّ قوميَّيْن .

وما من بلد أكثر من يابان العصر الحديث تسبَّب فيه التفاعل بين الضرورات الأساسية للجماعيَّة ومشكلة انحياز المثقّف بمثل هذا القدْر

المأساوي من الشكوك . فبَعد «إعادة المايجي» عام ١٨٦٨ ، التي أرجعت الإمبراطور ، ألغي النظام الإقطاعي ، وبدأت المسيرة المتأنّية لبناء أيديولوجيّة مركّبة جديدة . وأدّى هذا الأمر ، على نحو كارثيّ ، إلى إشعال روح حربية فاشيّة وجحيم قومي انتهيا إلى انهزام اليابان الإمبراطورية عام ١٩٤٥ . وكانت الـ *Tennosei Ideorogii* (أيديولوجيا الإمبراطور) صنيعة المثقّفين في فترة المايجي ، كما بيّنت ذلك المؤرِّخة كارول غْلاك . وفي حين أن الذي غذّاها أصلاً شعورٌ بالدفاع القومي عن الذات ، وحتى بالدُّونيَّة ، أصبحت عام ١٩١٥ قوميّة مكتملة النُضج ، مؤهَّلة في آن واحد للنزعة العسكريّة المتطرِّفة ، وتبجيل الإمبراطور ، ولنوع ما من الأهْلانيَّة التي أخضعت الفرد للدولة [٨] . كما شوَّهت سمعة الأجناس الأخرى إلى حدّ أنها أجازت ، مثلاً ، المجزرة المتعمَّدة للصينيين في الثلاثينات ، باسم *Shido Minzeku* ، تلك الفكرة القائلة إن اليابانيين هم الجنس الأرقى من بقيّة الأجناس .

ووقعت إحدى أكثر الحوادث خزْياً في التاريخ الحديث للمثقّفين ، كما يصفها جون داور ، عندما اشتبك المثقّفون اليابانيون والأميركيون خلال الحرب العالمية الثانية في معركة شتائمَ قوميّة وعرقيّة على نطاق مهين وفي النهاية تَخْسيسيّ[٩] . وبعد الحرب ، وفقاً لما يقوله ماساو ميُوشي ، كان معظم المثقّفين اليابانيّين مقتنعين بأن جوهر مهمتهم الجديدةَ ليس مجرّد تعْرية أيديولوجيا التّانُوساي (أو التضامن) ، بل بناء ذاتيّة فردانيّة ليبيرالية – *Shu-taisei* – تهدف إلى منافسة الغرب ، لكنَّ قَدَرها المشؤوم ، انتهى بها ، كما يقول ميوشي ، إلى «الغباوة والاستهلاكية المطلقة ، حيث الشراء وحده يكفي لإثبات الشخصيّة الفرديَّة المتميِّزة وإعادة الثقة بها» . إلاّ أن ميوشي يذكِّرنا بأن الاهتمام الفكري الذي حظيت به قضية الذاتية في فترة ما بعد الحرب شمل

(٨) Carol Gluck, *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

(٩) John Dower, *War Without Mercy: Race and Power in the Pacific War* (New York: Pantheon, 1986).

أيضاً الإعراب عن الخلافات بشأن المسؤولية عن الحرب ، كما في أعمال الكاتب مارويامـا ماساو ، الذي تحدّث على نحو مؤثّر عن «جماعة توبة» فكريّة [١٠] .

في الأزمنة المظلمة ، يستنجد أفراد جنسية ما ، مرّات عديدة جداً ، بمواطنهم المثقّف ، كي يصوّر معاناة تلك الجنسية ، ويجهر بالقول في سبيلها ، ويكون شاهداً عليها . والمثقّفون البارزون ، إذا استعملنا وصف أوسكار وايلد لنفسه ، هم دائماً على علاقة رمزية مع زمنهم ، إذ يمثّلون ، وفقاً للشعور العام ، الإنجاز والشهرة والسمعة الحسنة ، التي من الممكن تعبئتها من أجل نضال مستديم أو جماعة تواجه الكثير من المصاعب . وعكسيّاً ، يُحمَّل المثقّفون البارزون في أحوال كثيرة جداً وطأة عار جماعتهم ، إما عندما تربط أحزاب من داخلها المثقّف بالجانب الطالح (مثلما شاع كثيراً في إيرلندا ، مثلاً ، وكذلك في المدن الغربيّة الكبرى ، خلال أعوام الحرب الباردة ، عندما تبادل أنصار الشيوعيّة والمعادون لها الهجمات) ، وإما عندما تُعبِّئ مجموعات أخرى أنفسَها لشنِّ هجوم . ومن المؤكد أن وايلد شعر أنه يتحمّل وزر كل مثقفي الطّليعة الذين تجرّأوا على تحدِّي معايير مجتمع الطبقة الوسطى . وفي زمننا نحن ، تحوّل رجل مثل إيلاي ڤيزال إلى رمز لمعاناة ستّة ملايين يهودي أُبيدوا في المحرقة النازيّة .

وإلى هذه المهمة البالغة الأهمية لتمثيل العذاب الجماعي لشعبك أنت ، والشهادة على آلامه ، والإصرار مجدَّداً على حقّه في الوجود الثابت ، وتعزيز ذاكرته ، لا بدّ من إضافة أمر آخر أعتقد أن على المثقّف فقط واجب إنجازه . فبالرغم من كلّ شيء ، جسّد العديد من الروائيّين ، والرسّامين ، والشعراء ، أمثال مانزوني ، أو پيكاسو ، أو نيرودا ، التجربة التاريخية لشعوبهم عبر آثار

---

(١٠) Masao Miyoshi, *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991), pp. 125, 158.

مارويامـا ماساو هو كاتب ياباني من فترة ما بعد الحرب وناقد رئيسي للتاريخ الإمبراطوري الياباني والنظام الذي محوره الإمبراطور . ويصفه ميوشي بأنه مُبالغ في تقبُّله تفوُّق الغرب جمالياً وفكرياً .

...بيّة أو فنيّة جماليّة ، نالت بدورها التقدير كتُحف رائعة . وفي اعتقادي أن ...همّة المثقّف تتمثّل ، على نحو جَليّ ، في جعل الأزمة شموليّة ، وإعطاء ...عاناة عرق معين أو أمة معيّنة حيّزاً إنسانياً أرحب ، وربْط تلك التجربة بآلام الآخرين .

ولا يفي بالغرض الاكتفاء بالتأكيد على أن شعباً ما طُرد ، واضطُهد أو ...بح ، وحُرم من حقوقه ووجوده السياسي ، دون القيام بمثل ما فعله فانونَ في ...ثناء الحرب الجزائرية ، من ربْط لتلك الأهوال بالبلايا المماثلة لشعوب أخرى . ولا يعني هذا الربط إطلاقاً خسارة في التخصيص التاريخي ، وإنما يحاذر بدل ذلك من إمكانية أن العبْرةَ المأخوذة من الظلم في مكان ما سوف تُنسى أو ...تهك في مكان ثان أو زمان آخر . ولمجرّد أنك تمثّل الآلام التي عاناها شعبك ، ...قد تكون أنت أيضاً قاسيْتَها ، فهذا لا يعفيك من واجب الكشف عن أن بني ...ومك ربما يرتكبون الآن جرائم بحقّ ضحاياهم هم .

وعلى سبيل المثال ، إعتبر البُوَير في جنوب أفريقيا أنفسهم ضحايا الإمبريالية البريطانية ، لكن ذلك عنى أن البُوَير ، كجماعة يمثّلها دانيال ...نسوا مالان ، شعروا بعد نجاتهم من «العدوان» البريطاني خلال حرب البوير أن من حقّهم تأكيد تجربتهم التاريخية بإقامتهم ، عبر تعاليم الحزب القومي ، ما أصبح سياسة العزل العنصري . وانزلاق المثقّفين إلى أساليب ...تبرئة وادّعاء الصلاح للنفس ، التي تعميهم عن الشر المقترَف باسم جماعتهم العرقية أو القوميّة ، هو دوماً أمر سهل ومُكسبٌ للشعبية . ويصحّ هذا على نحو خاصّ في فترات الطوارئ والأزمات ، مثلما عنى الاحتشاد ...نصرة العَلَم خلال حرب الفوكلاند أو ڤيتنام أن النقاش حول عدالَة هذه ...حرب أو تلك يُترجَمُ على أنه معادل للخيانة . ولكن ، على الرغم من أن ما ...ن شيء مثل المجاهرة بالرأي ضد ذلك النوع من النزعة القطيعيَّة يعمّق النفور ...ن المفكّر ، إلاّ أنه لأمرٌ من الواجب الإقدام عليه ، وتبّاً للخسارة الشخصيّة .

الفصل الثالث

المنفى الفكري:
مغتربون وهامشيّون

المنفى هو أحد أكثر الأقدار مدعاةً للكآبة . وفي أزمنة ما قبل العصر الحديث كان الإبعاد عقاباً مرعباً بصفة خاصّة ، لأنّه لم يكن يعني فقط أعواماً يعيشها الإنسان تائهاً بدون هدف ، بعيداً عن الأسرة وعن الأماكن المألوفة ، بل يعني أيضاً أنْ يكون أشبَه بمنبوذ دائم ، لا يشعر أبداً كأنّه بين أهله وخُلاّنه ، لا يتفق البتّة مع محيطه ، لا يتعزّى عن الماضي ، لا يُذيقه الحاضر والمستقبل إلاّ طعم المرارة . وكان ثمّة رابط على الدوام بين فكرة المنفى وأهوال أنْ يكون المرء مجذوماً ، يُنبَذُ إجتماعياً وأخلاقياً . وفي خلال القرن العشرين ، تحوَّل المنفى من عقاب حادّ ، وأحياناً حصْريّ ، لأفراد ذوي صفة خاصّة – مثل شاعر اللاتينيّة العظيمٌ أوفيد ، الذي نُفي من روما الى بلدة نائية على البحر الأسود – الى عقاب شرس لمجموعات وشعوب بأسْرها ، كثيراً ما يكون نتيجة غير متعمَّدة لعوامل غير ذاتيّة مثل الحرب ، والمجاعة ، والمرض .

وتشتمل هذه الفئة على الأرمن ، وهم شعب موهوب لكنّه تشرّد مراراً وعاشت أعداد كبيرة منه في شتّى أرجاء شرق البحر المتوسِّط (وبخاصّة الأناضول) ، الى أنْ شنَّ عليهم الأتراك هجمات إباديّة فتدفّقوا بعدها على

لمدن المجاورة ، بيروت وحلب والقدس والقاهرة ، وإنّما ليُقْتلَعوا من مواقعهم مرّة أخرى في أثناء الانتفاضات الثّوريّة لفترة ما بعد الحرب العالمية الثانية .

لطالما جذبتني بشدّة هذه الجماعات المغتربة أو المُبعَدة قسْراً عن أوطانها ، التي عَمَرت بها أرضُ شبابي في فلسطين ولبنان ومصر . كان هناك أرمن بالتأكيد ، ولكنْ كان أيضاً ثمّة يهود ، وإيطاليّون ، ويونانيّون غرسوا في المشرق فور استقرارهم جذوراً مثمرة – وأنجبت هذه الجماعات ، برغم كل شيء ، كتّاباً بارزين مثل أدموند جابيس ، وجيُوسبّي أونغرتّي ، وقسطنطين كفافيس . إلاّ أنّ تلك الجذور اقتُلعت بوحشيّة بعد إقامة دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ ، وبعد حرب السُّويس سنة ١٩٥٦ . ففي ظلّ الحكومات الوطنيّة الجديدة في مصر والعراق وأماكن أخرى من العالم العربي ، أرغم الأجانب الذين اعتُبروا رمزاً للعدوان الجديد للإمبرياليّة الأوروبيّة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية على الرحيل . وكان ذلك الأمر بالنسبة الى العديد من الجماعات المقيمة منذ عهد بعيد مصيراً بغيضاً على نحو خاصّ . وقد تأقْلم بعضهم في أماكن جديدة للإقامة ، لكن كثيرين نُفُوا مجدّداً ، إذا جاز التعبير .

ثمّة افتراض رائج ، لكنّه مخطىء كليّاً ، وهو أنّ كَوْنك منفيّاً معناه أنْ تكون معزولاً تماماً عن موطنك الأصليّ ، منقطع الإتّصال به ، مفرّقاً بينك وبينه على نحو ميئوس منه . ألا ليت هذا الإنفصالَ الكامل القاطع صحيحٌ ، لأنّك ستجد عندئذ العزاء في معرفة أنّ ما تركته وراءك هو ، الى حدٍّ ما ، شأن لا مجال للتفكير فيه وغير قابل بتاتاً للتغيير . وحقيقة الأمر أن الصعوبة بالنسبة الى معظم المنفيّين تكمن لا في مجرّد الإضطرار الى العيش بعيداً عن الأوطان وإنّما ، إذا أُخذ عالَمُ اليوم بالاعتبار ، في تحمُّل العيش مع الأمور العديدة التي تذكّرك بأنك في المنفى ، وبأنّ موطنك بالفعل ليس بعيداً جداً ، وبأنّ الحركة العاديّة للحياة اليوميّة العصريّة تُبقيك على اتّصال متواصل بالموطن السابق لكنه معذّب لصعوبة بلوغه ولا يُنجَز . وبالتّالي ، فإن المنفيّ يعيش في حالة وسَطيّة ، لا ينسجم تماماً مع المحيط الجديد ولا يتخلّص كليّاً من عبء البيئة

الماضية ، تضايقه أنصاف التّداخلات وأنصاف الانفصالات ؛ وهو نُوسْتَلجيٌّ عاطفيّ من ناحية ، ومقلّد حاذق أو منبوذ لا يعلم به أحد ، من ناحيَة أخرى . وتصبح مهارة البقاء الإلزامَ الرئيسيّ ، ومعها يشكّل خطرُ التنعُّم كثيراً بالرّخاء والطُّمأنينة تهديداً يتوجّب الإحتراس منه على الدّوام .

ويوفّر سليم ، الشخصيّةُ الرئيسيّـة في رواية في. أس. نايبول ، «منعطَف في النّهر» ، مثالاً مؤثّراً على المثقّف العصريّ في المنفى . فهو مسلم من شرق أفريقيا ذو أصل هندي ، ترك الساحل وارتَحَل الى الدّاخل الأفريقي ، حيث عاش حياة محفوفة بالمخاطر في دولة جديدة بُنيت على غرار زائير تحت حكم موبوتو . ويصوِّر نايبول ، بحسِّه المرهَف الرائع كروائيّ ، حياة سليم عند ذاك «المنعطَف في النَّهر» وكأنّهاَ أرض لا يملكها أحدَ ، وإليها يأتي المستشارون الأوروبيّون المثقّفون (الذين يخلفون الإرساليّين ذوي النزعة المثاليّة من الأزمنة الاستعماريّة) ، وكذلك الجنود المأجورون ، والاستغلاليّون ، وتافهون آخرون من العالم الثالث ، يُرغم سليم على العيش في جوِّهم ، ويفقد تدريجاً ممتلكاته واستقامتَه في خضمِّ الفوضى المتزايدة . وبحلول نهاية الرواية – وهذه بالتأكيد هي نقطة نايبول الأيديولوجية المثيرة للنقاش – يصبح السكّان الأصليّون أيضاً منفيِّين وهُم في وطنهم ، تتحكّم بهم الأهواء الطارئة ، المفرطة في منافاتها للعقل وغرابة أطوارها ، لحاكمهم «بيغ مان» ، الذي يريده نايبول رمزاً لجميع أنظمة الحكم بعد نهاية عصر الاستعمار .

لقد أحدثت العملية الواسعة لإعادة رسم الحدود في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية تحرُّكات سكّانيّة هائلة ، مثل انتقال الهنود المسلمين الى پاكستان بعد تقسيم الهند عام ١٩٤٧ ، أو تشتُّت الفلسطينيّين في معظمهم خلال نشوء إسرائيل لاستيعاب الوافدين من اليهود الآسيويّين والأوروپيّين . وتسبّبت هذه التحوّلات من جانبها بقيام أنماط سياسيّة هجينة . ففي الحياة السياسيّة لإسرائيل ، لم يقُم نزاع حول السياسات الخاصّة بيهود الشّتات فحسب ، بل جرت أيضاً مناورات سياسية متداخلة ومتنافسة بشأن الشعب الفلسطيني في المنفى . وكانت النظرة الى المهاجرين الجدد في الدولتين

المؤسَّسَين حديثاً، باكستان وإسرائيل، على أنّهم جزء من تبادُل في السكّان، لكنّهم اعتُبروا أيضاً، من الوجهة السياسيّة، أقلّيات مضطَهَدة سابقاً مُكّنت من العيش في أوضاعها الجديدة كجزء عضويّ من الأغلبيّة. لكنّ التقسيم والأيديولوجيّة الإنعزاليّة المميِّزة للدول الجديدة لم يؤدّيا إطلاقاً الى تسوية القضايا الطائفية، وإنّما الى إضرام نارها من جديد، وفي أحيان كثيرة الى تأجيجها. ويتعلّق الجانب الأكبر من اهتمامي هنا بالمنفيّين اللاّمستوعَبين في معظمهم، مثل الفلسطينيّين أو المهاجرين المسلمين الجدُد في القارّة الأوروبيّة، أو السُود من جزر الهند الغربيّة وأفريقيا المقيمين في إنكلترا، الذين يُعقّد وجودهم التجانُس التكوينيّ المفترَض للمجتمعات الجديدة حيث يعيشون. وبناءً على ذلك، فالمثقف الذي يعتبر نفسه جزءاً من وضع أكثر عموميّة، مؤثّر على الجماعة القوميّة المشرَّدة، سوف يكون على الأرجح مصدَراً لا للتثاقُف والتَوافُق، بل للتقلُّب واللااستقرار.

ولا يعني هذا القول إطلاقاً أنّ المنفَى لا يخلق معجزات في حالات التكيُّف. فالولايات المتّحدة اليوم هي في وضع غير مألوف، من حيث انّ عندها مسؤولَيْن رفيعَيْن سابقين في عهود رئاسيّة حديثة العهد – هنري كيسينجر وزْبغْنيو بْريجنْسكي – كانا (أو ما زالا، حسب نظرة المراقب) مفكّرَيْن في المنفَى؛ كيسينجر من ألمانيا النازيّة، وبريجينسكي من پولندا الشيوعيّة. أضف الى ذلك أنّ كيسينجر يهوديّ، مما يمنحه ذلك الوضع الشاذّ فوق العادة الذي يؤهّله أيضاً للهجرة الممكنة الى إسرائيل، بموجب قانون العودة الأساسيّ، المعتمَد فيها. ومع ذلك، فإنّ كيسينجر وبريجينسكي كليهما يبدوان، ظاهرياً على الأقلّ، أنّهما تبرّعا بمواهبهما كلّياً للبلد الذي اختاراه وطناً لهما، محقّقَين بذلك نتائج في الرِّفعة، والمكافآت المادّية، والنفوذ القوميّ، إنْ لم نَقُل العالميّ النطاق، تخطّت بأدهُر تلك الظلمة الهامشيّة التي يقبع فيها مفكّرو المنفَى من العالم الثالث، المقيمُون في أوروبا أو الولايات المتّحدة. واليوم، بعد أنْ خدم هذان المثقّفان البارزان بضعة عقود في الحكومة، أصبحا مستشارَيْن لمؤسَّسات كبرى وحكومات أُخرى.

ولربّما أنّ بريجينسكي وكيسينجر ليسا استثنائيَّيْن على الصعيد الاجتماعيّ بالقدْر الذي قد يفترضه المرء، إذا أُعيد الى الذاكرة أنّ منفيِّين آخرين – مثل توماس مانْ – اعتبروا السّاحة الأوروبيّة للحرب العالميّة الثانية معركة في سبيل مصير الغرب، وهو الجوهر والرُّوح. ومثّلت الولايات المتّحدة في هذه «الحرب الخيِّرة» دور المخلّص، موفِّرة الملاذ أيضاً لجيل كامل من المتبحّرين في العلم، والفنّانين، والعلماء، الذين فرُّوا من الفاشيَّة الغربيّة الى الولاية الأمّ في الإمبراطوريّة الغربية الجديدة، الآمرة والنّاهية. وتوافَد على أميركا جمْع كبير من العُلاَّم البارزين جداً في مجالات دراسيّة جادّة، مثل الإنسانيّات والعلوم الاجتماعيّة. وأغنى بعض هؤلاء، من أمثال العالمَيْن العظيمَين في فقه اللغات الرومانسيّة، المتبحِّرَيْن في الأدب المقارن، ليُو سپيتْزر وأرِكْ أويرْباخ، جامعات أميركيّة بمواهبهم وبتجربتهم في العالَم القديم. ودَخل آخرون، مثل إدوارد تلر وڤيرنر فون براون، حلبة النزاع في الحرب الباردة كأميركيِّين جدُد وقفوا أنفسَهم على كسب سباق التسلّح والفضاء مع الإتّحاد السوڤيتيّ. ولكثرة ما كان هذا الهَمُّ مستحوذاً على الاهتمام كلّياً بعد الحرب، نجح مثقّفون أميركيّون ذوو مراكز مرموقة في مجال العلوم الإجتماعيّة، كما كُشف منذ عهد قريب، في تجنيد نازيّين سابقين، معروفين بمؤهّلاتهم الموثوقة لمعاداة الشيوعيّة، للعمل في الولايات المتّحدة كجزء من الحملة العنيفة الكبرى.

إنّ الموضوع الذي سأبحثه في محاضرتَيَّ المقبلتين، إضافةً الى المهارة المشبوهة فعلاً في المسايرة السياسيّة الانتهازيّة، أي تقنيّة عدم اتّخاذ المرء موقفاً صحيحاً والبقاء موضوع اعتبار برغم ذلك، هو كيفية نجاح مثقّف ما في خلق عدم التوافُق مع قوّة مهيمنة جديدة أو صاعدة. أمّا هنا، فأودّ التركيز على نقيض ذلك، على المثقّف الذي، بسبب المنفَى، لا يستطيع، وبتحديد أكثر، لا يريد التأقلُم، مفضّلاً عليه البقاء خارج الإتّجاه السائد، لا متكيِّفاً، لا [illegible]، لا مستسلماً. لكنْ عليَّ في البدء إبداء بعض الملاحظات التمهيديّة.

إحداها، أنّ المنفَى الذي هو حالة فعليّة، هو أيضاً بالنسبة إليَّ حالة

مجازيّة . وبهذا أعني أنّ تشخيصي حالة المثقّف في المنفَى مستمدّ من التاريخ الإجتماعيّ والسياسيّ للزُّيوح والنُّزوح ، الذي بدأت به هذه المحاضرة ، لكنّه لا يقتصر عليه . فحتّى المثقّفون المنتسبون مدى الحياة الى مجتمع ما ، يمكن تقسيمهم ، إذا أمكن القول ، الى مندمجين وغير مندمجين : أولئك الذين ينتمون كلّياً الى المجتمع كما هو ويزدهروَن فيه دون أيّ شعور غامر بالتّنافُر أو الإنشقاق ، أولئك الذين من الممكن تسميتهم الإمَّعيِّين ، من جهة ؛ ومن الجهة الأخرى ، القائلين لا ، هؤلاء الأفراد الذين على نزَاع مع مجتمعهم ولذا فهُم غير منتمين ومنفيُّون في ما يختصّ بالامتيازات ، والسلطة ، ومظاهر الحفاوة والتكريم . وخير ما يمثّل النَّمط الذي يحدِّد المسار للمثقّف كغير منتم هو وضع المنفَى ، تلك الحالة من اللاّتكيُّف أبداً على نحو تامّ ، والشعور دائماً أنّك خارج العالم المألوف المِهْذار الذي يقطنه سكّان أصليّون ، إذا صحّ التعبير ، والميّل الى أنْ تتجنّب زيَن التأقلم والرّفاهة القوميّة أو حتى أنْ تكون كارهاً لها . والمنفَى للمثقّف ، بهذا المعنى الميتافيزيقي ، هو التململُ ، والتَحرُّك ، وكونه على الدّوام قلقاً ، ومقلقاً للآخرين . فأنت لا تستطيع العودة الى وضع ما سابق وربما أكثر استقراراً كنت تشعر فيه وكأنك في بيتك ؛ ولا يمكنك أبداً ، ويا للأسف ، أنْ تنجح تماماً ، وتنسجم مع مقرِّك أو وضعك الجديد .

ثانياً – وأجدني مندهشاً الى حدّ ما من هذه الملاحظة حتّى وأنا أدلي بها – يميل المثقّف ، كمنفيّ ، الى الإستسعاد بفكرة البؤس ، بحيث إنّ الإستياء الذي يكاد يكون نقمةً ، وهو ذاكَ النّوع من سوء الطّبع على نحو فظّ ، يمكن أن يتحوّل لا الى أسلوب تفكير فحسب ، بل وأيضاً الى سُكنى جديدة ، ولو أنها موقّتة ، وأنْ يحوِّل المثقّف ، ربما ، الى عيّاب جعجاع مثل ثرسيتس . وثمّة مثال تاريخيّ عظيم للّذي أفكّر فيه ، هو تلك الشخصيّة القويّة في القرن الثامن عشر ، جوناثان سْويفْت ، الذي لم يتمكّن أبداً من تناسي فقدانه النّفوذَ والاعتبار في إنكلترا بعد خروج المحافظين من الحكم عام ١٧١٤ ، وأمضى بقيّة حياته كمنفيّ في إيرلندا . وكان سويفت ، وهو شخصية شبه أسطوريّة

من حيث المرارة والغضب – قال عن نفسه في قطعة من التّأبين الذاتيّ إنه «السّخط العاصف» – يتميّز غيظاً من إيرلندا ، لكنّه كان ، برغم ذلك ، المدافع عنها ضدّ الطّغيان البريطانيّ . ويُظهر عمَلاه الأدبيّان المحلّقان ، اللذان أعدّهما في إيرلندا ، «رحلات غاليفَرْ» و«رسائل تاجر أقمشة» ، ذهناً يزدهر ، إنْ لم نقل ينتفع ، من مثل هذا العذاب النّفسيّ المخصب .

وإلى حدّ ما ، فإنّ كاتب المقالات ومؤلّف كتب الرِّحلات ، في . أس . نايبول ، وهو من سكّان إنكلترا على نحو متقطّع ، لكنّه مع ذلك دائم التنقُّل ، يعاود زيارة جذوره الكاريبيّة والهنديّة ، وينقّب بين الأنقاض المتناثرة للاستعمار وما بعده ، ويحاكم بدون رحمة أوهام الدول المستقلّة وأعمالها الوحشيّة والمؤمنين الحقيقيِّين الجُدُد ، كان في مطلع حياته الكتابيّة صورة ماثلة للمنفى الفكريّ المعاصر .

وثمّة مثقّف يفوق حتّى نايبول من حيث التشدُّدُ في كونه منفياً ، وعقْدُه العزمَ على ذلك ، هو ثيُودُور أدورنو ، الذي كان صعب المراس لكنّه ساحر على الدوام ، وأعتبرُه الضّمير الفكريّ المهيمن لمنتصف القرن العشرين ، وهو من كانت سيرته كلّها الْتفافاً حول أخطار الفاشيّة والشيوعيّة ، والنَّزعة الاستهلاكيّة الجماهيريّة الغَربيّة ، ومحاربتها . وعلى عكس نايبول ، المتنقّل من وطن سابق الى آخر في العالم الثالث ، كان أدورنو أوروبيّاً صرفاً ، أنتجته بكامله أرقى الثقافات الراقية ، المشتملة على كفاءة احترافيّة مذهلة في الفلسفة ، والموسيقى (تتلمذ على بيرغ وشونْبيرغ وكان معجباً بهما) ، وعلم الاجتماع ، والأدب ، والتاريخ ، والتحليل الثقافيّ . وغادر أدورنو ، وهو من عائلة يهوديّة جزئياً ، وطنه ألمانيا في منتصف الثّلاثينات بُعيد استيلاء النّازيّين على السلطة : ذهب في البدء الى إنكلترا لدراسة الفلسفة في جامعة أكسفورد ، التي أعدّ خلال وجوده فيها كتاباً صعباً الى أبعد حدّ عن هوسرل .

ويبدو أنّه كان مبتئساً هناك ، لكونه محاطاً بفلاسفة الوضعيّة وفلاسفة تحليل اللغة ، وهو المعروف باكتئابه على نمط فلسفة شپنغلر ، وجدله

الميتافيزيقي على طريقة هيغل في أفضل حالاتها ، فعاد الى ألمانيا لبعض الوقت... لكنه ، كعضو في معهد الأبحاث الإجتماعيّة في جامعة فرانكفورت ، ارتحل فجأة ، وعلى مضض ، الى حيث الأمان في الولايات المتّحدة . وعاش هناك فترة من الزمن ، في نيويورك أوّلاً (١٩٣٨-١٩٤١) ثم في جنوب كاليفورنيا .

ومع أنّ أدورنو عاد الى فرانكفورت عام ١٩٤٩ لاستئناف أستاذيّته القديمة فيها ، لكنَّ السنوات التي أمضاها في أميركا وَسَمته بعلامات المنفَى الى الأبد . كان يمقت موسيقى الجاز وكلّ ما يمتّ بصلة الى الثقافة الشعبيّة ؛ ولم يكنّ أيّ مودّة على الإطلاق للمناظر الطبيعيَّة ؛ ويبدو أنّه حرص على أن يحافظ على ذوقه الأرستقراطي . لذلك ، ولأنّه ربِّي على تعاليمَ فلسفيَّة ماركسيّة - هيغليّة ، كان يثير غضبَه كلُّ ما يتعلّق بالنّفوذ العالميّ النّطاق لأفلام أميركا ، وصناعتها ، وعادات الحياة اليوميّة فيها ، ووسائلها في التعلُّم القائم على الواقعيّة ، وبراغماتيّتها . وبالطّبع ، كان أدورنو مهيّأً جداً ليصبح منفيّاً ميتافيزيقياً قبل ذهابه الى الولايات المتّحدة : كان بالفعل شديد الانتقاد لما اعتُبر ذوقاً بورجوازيّاً في أوروبا ، كما كانت مقاييسه لما يجب أنْ تكون عليه الموسيقى ، مثلاً ، محدَّدة على مثال أعمال شونبيرغ الصعبة فوق العادة ، وهي أعمال جزم أدورنو بأنّ من المقدَّر لها على نحو مشرِّف أنْ تظلّ غير مسموعة ومن المستحيل الإصغاء إليها . كان أدورنو ، الظاهريُّ التّناقُض ، والتهكُّميّ ، والإنتقاديّ بلا رأفة ، المثالَ الأكمل للمثقف ، يكره كلّ الأنظمة ، أكانت في جانبنا أمْ في جانبهم ، بنفور متساو . وكانت الحياة ، بالنسبة إليه ، في ذروة زيفها ، عندما يُنظر إليها ككلّ - والكلّ ، كما قال مرّة ، هو دائماً غير الحقيقي - مضيفاً أنّ هذا الأمر يعطي قيمة أكبر من المعتاد للذّاتيّة ، ولوَعي الفرد ، ولما لا يمكن إخضاعه في المجتمع الذي تُدار شؤونه على نحو كلّي .

لكنّ المنفَى الأميركيّ لأدورنو هو الذي أنتج رائعته العظيمة ، «الحدُّ الأدنى للأخلاق» ، وهي مجموعة من الأجزاء اللاّمترابطة عددها ١٥٣ ، نُشرت عام ١٩٥٣ وأُعطيت العنوان الفرعيّ «تأمُّلات من حياة متضرِّرة» . وفي

الأسلوب العَرَضي والملغز في غرابته لهذا الكتاب ، الذي لا هو سيرة ذاتيّة تتابُعيّة ولا تفكير مليّ في موضوعات مختلفة ولا حتّى عَرْض منهجيّ لنظرة مؤلِّفه الاعتباريّة ، نذكِّر مرّة أخرى بغرائب حياة بازاروف كما مُثِّلت في رواية تورغينيف عن الحياة الروسيّة في منتصف السِّتّينات من القرن الماضي ، «الآباء والبنون» . فتورغينيف لا يعطي سياقاً سرديّاً لبازاروف ، الذي هو مثال صورة المثقّف العَدَميّ العصريّ ؛ إذ يظهر لفترة وجيزة ، ثمّ يختفي . نراه لأمد قصير مع والديه الهرمَيْن ، إلاّ أنّ من الواضح جداً أنّه تعمّد فصْل نفسه عنهما . ونستخلص مِن ذلك أنّ عيْش حياة ما وفقاً لمعايير مختلفة يتسبّب للمثقّف في ألاّ تكون عنده سيرة تستحقُّ الذِّكر ، ولا يكون له إلاّ ما يشبه مفعول الإخلال بالتوازُن ؛ يُحدث صدمات زلزاليّة ، ويرجُّ النّاس رجّاً ، لكنْ من غير الممكن فهمه اعتماداً على خلفيته أو أصدقائه مهما كانت الحجج .

والواقع أنّ تورغينيف نفسه لا يقول شيئاً من هذا القبيل على الإطلاق ، بل يدع الأمور تجري أمام أنظارنا ، وكأنّه يقول إنّ المثقّف ليس إنساناً مبعَداً عن الأهل والأولاد فحسب ، لكنّ أساليب معيشته ، ومجريات تعاطيه مع الحياة ، هي بالضرورة تلميحيّة ، ومن غير الممكن تمثيلها بواقعيّة إلاّ كحلقات من أداء غير متواصل . ويبدو أنّ «الحدّ الأدنى للأخلاق» لأدورنو يتّبع المنطق عينه ، مع أنّ إعطاء صورة أمينة عن المثقّف ، بعد تجربة آوْشفتْز ، وتدمير هيروشيما ، وبدء الحرب الباردة ، وانْتصار أميركا ، هو أمر أكثر تعرُّجاً وتعقيداً بكثير ممّا فعله تورغينيف قبل مئة عام .

إنّ لبَّ تمثيل أدورنو للمثقّف كمنفيٍّ دائم ، يتفادى مجابهة القديم والجديد كليهما ببراعة متكافئة ، هو أسلوب في الكتابة متكلّف وممحَّص الى درجة الإفراط . إنّه في المقام الأوّل مجزّأ ، متقلّب ، متقطّع ؛ لا حبكة فيه ولا منهج تسلسلاً محدَّداً سلفاً . وهو يمثّل وعي المثقّف وكأنّه غير قادر على التحرُّر من القلق أينما كان ، متيقّظاً باستمرار احتراساً من مغريات النجاح ، ما يعني ، بالنسبة الى أدورنو ، المشاكس في نزعته ، القيام بمحاولة عن وعي وإدراك بهدف ألاّ يُفهَم بسهولة وعلى الفور . لكن الإنسحاب الى عزلة تامّة

هو أيضاً غير ممكن ، طالما أنّ أمل المثقّف ، كما يقول أدورنو في مرحلة متأخّرة من حياته العمليّة ، ليس في أنْ يصبح ذا تأثير على العالم ، بل في أنْ يقرأ إنسان ما ، يوماً ما ، في مكان ما ، ما كتبه ، تماماً كما كتبه .

ويصوِّر الجزء الثامن عشر من «الحدّ الأدنى للأخلاق» مغزى المنفَى تصويراً متقناً جداً . يقول أدورنو إنّ «السُّكنى ، بالمعنى الصحيح ، هي الآن مستحيلة ؛ وأماكن الإقامة التي نشأنا فيها أصبحت لا تُطاق : كل أثر راحة فيها مدفوعٌ ثمنه بخيانة ما للمعرفة ، وكل بقيّة ملاذ ضئيلة ثمنها الميثاقُ العفن للمصالح العائلية» . هذا في ما يتعلّق بحياة مَا قبل الحرب للنّاس الذين شبُّوا قبل النّازيّة ، وليست الإشتراكيّة والنّزعة الاستهلاكيّة الأميركيّة بأفضل من ذلك : فهناك «النّاس يعيشون ، إنْ لم يكن في أحياء الفقراء ، ففي بانْغَلُوات لربّما تصبح غداً أكواخاً من أوراق الشّجر ، أو عربات مقطورة ، أو سيّارات ، أو مخيّمات ، أو العراء» . وهكذا ، يُعلن أدورنو أنّ «المنزل هو الماضي [أي انتهى]... وأفضل أسلوب للتصرّف ، حيال كل هذا ، ما زال على ما يبدو تصرُّفاً غير ملتزم ، ومعلّقاً... وإنّ لمِن الأخلاقيّة ألاّ يشعر المرء بأنه في بيته وهو فيه» .

ومع ذلك ، ما إنْ يصل أدورنو الى استنتاج واضح حتى يعكسه قائلاً : «لكنّ أطروحة هذا التّناقض الظاهريّ تؤدّي الى الهدم ، والى تغاض عن الأشياء يفتقد المحبّة ، لا مفرّ من أنْ يتحوّل الى تجاهُل للنّاس أيضاً . أمّا الأطروحة النّقيضة ، فتصبح فور التفوّه بها ذريعة أيديولوجية لذوي الضّمائر المْيتة الرّاغبين في الإبقاء على ما عندهم . ومن غير الممكن للعِيشة غير القويمة أنْ تُعاش على نحو قويم»(١) .

بكلام آخر ، لا منجاة فعليّة ، حتّى بالنّسبة الى المنفيّ الذي يحاول البقاء معلّقاً ، لأنّ بإمكان تلك الحالة من البَيْن بين أن تتحوّل هي ذاتها الى موقف

(١) Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E.F.N. Jephcott (London: New Left Books, 1951), pp. 38-39.

إيديولوجيّ متصلّب ، أشبه بمسكن نغطّي زيفه بطبقات من الطلاء ، ومن الممكن بسهولة أنْ يصبح المرء معتاداً عليه . لكنّ أدورنو يلحُّ في القول «إنّ التّبصّر التّشكيكيّ صحّي دائماً» ، وبخاصّة عندما يتعلّق الأمر بكتابات المثقّف ، إذْ «تصبح الكتابة ، لمَن لم يعُد عنده وطن ، مكاناً للعيش» . وحتّى إذا كان الأمر هكذا – وهذه هَي اللّمسة الأخيرة لأدورنو – فلا يجوز التّراخي في صرامة التحليل الذّاتي :

«إنّ المطالبة بأنْ يقسّي المرء على نفسَه في مواجهة الرّثاء للذّات تقتضي ضمناً تلك الحاجة التّقنيّة الى مجابهة أيّ تراخ في الإنفعاليّة الفكريّة بأقصى درجات اليقظة ، والى إزالة أي شيء بدأ يكسو العمل [أو الكتابة] بالقشور أو ينساق متكاسلاً ، وهو لربّما كان ينفع في مرحلة سابقة ، مثل الإشاعات ، في خلق جوّ حماسيّ يستجلب النموّ ، لكنّه الآن مهمَل ، كاسد ، بال . وفي نهاية الأمر ، ليس من المسموح للكاتب أن يعيش في كتابته»(٢) .

إن لفي هذا القول كآبةً وصلابةً على ما هو معهود . فأدورنو ، المثقّف في المنفَى ، ينهال بالتّهكُّم على الفكرة القائلة إنّ بإمكان أعمال الإنسان نفسه توفير بعض الرِّضى ، ونمط بديل للحياة ربّما يكون استراحة طفيفة من عناء الحَصَر النّفسيّ والهامشيّة ، الناجم عن عدم وجود «مسكن» على الإطلاق . وما لا يتكلّم عنه أدورنو هو بالفعل مسرّات المنفَى ، تلك التكيّفات المختلفة للعيش وما يتيحه أحياناً من جوانب مدهشة ، ممّا يُفعم وظيفة المثقف بالحيويّة ، دونما أنْ يسكّن نهائياً على الأرجح كلّ قلق أو كلّ شعور بالعزلة المريرة . وبينما يصحّ القول إنّ المنفَى هو الوضع الذي يميِّز المثقّف كإنسان يقف كرمز هامشيّ بعيداً عن مُتَع الإمتيازات ، والقوّة ، والشُّعور بالبَيْتوتيّة (إذا جاز التعبير) ، فإنّ من الأهميّة بمكان التشديدَ على أنّ ذلك الوضع نفسه

(٢) المصدر السابق ، صفحة ٨٧ .

يحمل في طيّاته مكافآت معيّنة ، لا بل حتّى امتيازات . وهكذا ، ففي حين أنّك لا تكسب جوائز ولا يُرحَّب بك في كلّ تلك المجالس الرفيعة المقام ، المهنّئة نفسها بتباه ، التي تستثني روتينياً مثيري المتاعب المحرجين ، غير الممتثلين ، فإنّك تستمدّ في الوقت ذاته بعض الأمور الإيجابيّة من المنفى والهامشيّة .

أحد هذه الأمور ، بالطّبع ، هي بهجة الإصابة بالدهشة ، ومتعة عدم التسليم جدلاً بأيّ شيء ولذّة التعلّم أن تُفلح في تدبير أمرك في ظروف اللااستقرار المتزعزع ، التي من شأنها إرباك معظم الناس أو ترويعهم . فالمثقّف أساساً معنيّ بالمعرفة وبالحرّية ، لكن هاتين تكتسبان معنى لا كتعبيرين تجريديّين – كما في القول التّافه الى حدّ ما : «عليك تحصيل علم جيّد حتى تنعم بعيشة جيّدة» – وإنّما كتجربتين مُعاشتَين . إن المثقّف لأشبه بإنسان نجا من سفينة غارقة ، يتعلّم كيف يعيش بمعنى ما مع الأرض ، لا عليها ؛ لا مثل روبنسون كروزو ، الذي كان هدفه استعمار جزيرته الصغيرة ، بل أقرب الى ماركو پولو ، الذي لا يخذله أبداً حُسن تقديره للروائع ، وهو مسافر دائم ، وضيف موقّت ، لا طفيليّاً ، أو فاتحاً ، أو مُغيراً .

ولأن المنفيّ يرى الأمور من حيث علاقَتها بما خلّفه وراءه ، وبما هو أمامه الآن فعلاً على السواء ، فإنّ ثمّة منظوراً مزدوجاً لا يقدر مطلقاً على رؤية الأشياء بمعزل عن بعضها . فكلّ مشهد أو وضع في الموطن الجديد يستحضر بالضرورة نظيره في الموطن القديم . وهذا يعني ، فكرياً ، أنّ أيّ فكرة أو تجربة تُوازَن دائماً بأخرى ، مما يجعلهما تبدوان في صورة تكون أحياناً جديدة ولا يمكن التكهّن بها : ومن التجاوُر الناشىء عن وضع هذه بجانب تلك ، تتكوّن لدى المرء فكرة أفضل ، وربّما حتى أكثر شموليّة ، عن كيفيّة التفكير ، مثلاً ، بقضيّة من قضايا حقوق الإنسان في حالة ما بالمقارنة مع ما تكون عليه في حالة أخرى . ولقد شعرتُ أن معظم المناقشات التهويليّة والمعيوبة جداً ، الدائرة في الغرب حول الأصوليّة الإسلاميّة ، مثيرةٌ للعداء فكرياً ، لأنّها ، تحديداً ، لم تُجر مقارنة مع الأصوليّة اليهوديّة أو الأصوليّة المسيحيّة ، وهاتان

ـهما على السواء سائدتان وتستحقّان الشجب وفقاً لما أعرفه عن الشرق ـوسط بالاختبار . وما يُعتبر عادةً كمسألة حكْم بسيطة على عدوّ متّفق ـيه ، يفرض على مثقّف غربيّ أن يرى ، في المنظور المزدوج أو في منظور ـنفى ، صورة أوسع بكثير ، مع ما يستلزم ذلك الآن من اتّخاذ موقف ـعلماني (أو غير علماني) من كلّ النّزعات الثيوقراطيّة ، وليس فقط من ـصنّفة هكذا عُرْفاً .

ثمّة أفضليّة ثانية يوفّرها في الواقع ذلك الموقع الاستشرافي للمثقّف في ـنفى ، وهي أنّك تنزع الى رؤية الأمور ليس فقط كما هي عليه ، وإنّما كيف ـطوّرت لتصبح على تلك الحالة ؛ وتميل الى تفحّص الأوضاع وكأنّها ممكنة ـحدوث لا محتومة ، واعتبارها النتيجة الناجمة عن سلسلة من الخيارات ـتاريخيّة التي حدّدها رجال ونساء ، ووقائع مجتمع حدّدها بشر ، لا ـأوضاع فطريّة أو من نعَم الله ، وبالتالي ثابتة ، دائمة ، لا تُنقض .

والنموذج الأصليّ العظيم لهذا النوع من الموقف الفكريّ هو الفيلسوف ـلإيطالي في القرن الثامن عشر جيامباتيستا ڤيكو ، الذي أعتبره منذ عهد بعيد ـحد أبطالي . واكتشافه العظيم ، المستمدّ جزئياً من وحشته كأستاذ جامعيّ ـمغمور في ناپولي ، يكاد لا يتمكّن من تأمين لقمة عيشه ، وعلى خصام مع ـكنيسة ومحيطه المباشر ، هو أن الطريقة الصحيحة لفهم الواقع الاجتماعي ـكمن في فهمه كعمليّة تولّدت من موقعها الأصلي ، الذي يمكن المرء دائماً ـن يجده في ظروف وضيعة الى أبعد حدّ . ومعنى ذلك ، كما قال ڤيكو في ـؤلّفه العظيم «العلم الجديد» ، رؤية الأمور على أنّها تتطوّر من بدايات ـحدّدة ، كما ينشأ الإنسان البالغ من طفل هاذ .

ويحاول ڤيكو إثبات أنّ هذه هي وجهة النّظر الوحيدة الواجب اعتمادها ـن العالَم الدنيويّ ، الذي يكرّر مرّات ومرّات أنه تاريخيّ ، له قوانينه ـعمليّاته الخاصّة به ، وليس مقدَّراً له إلهيّاً . ويستوجب هذا احترام المجتمع ـلإنساني ، لا تبجيله . ولو نظرتَ الى الأكثر عظمةً بين القوى من حيث ـدايّاتُها ، وإلى أين قد تتّجه ، فلنْ تروعك الشخصيّة الجليلة ، أو المؤسّسة

المهيبة ، التي تفرض الصمت والخنوع الناجم عن الصدمة على مواطن من السكّان الأصليّين يرى العظمة دائماً (ولذا يوقّرها) ، لكنّه لا يرى بداياتها الإنسانيّة الأكثر وضاعة بحكم الضرورة . والمثقّف في المنفى هو بالضرورة ساخر ، ومتشكّك ، وحتى دعّاب – لكنّه ليس عيّاباً مرتاباً .

أخيراً ، وكما يؤكّد أي منفيّ حقيقيّ ، فإنّك عندما تترك موطنك ، لن تتمكّن ببساطة أينما حللْت من أنْ تستأنف حياتك وتصبح مجرّد مواطن آخر في المكان الجديد . أو إذا أصبحتَ هكذا ، فإن الجهد المبذول يشتمل على قدْر كبير من الإحراج ، الذي نادراً ما يستحقّه هذا العناء . بإمكانك أن تمضي جانباً كبيراً من وقتك متندّماً على ما فقدت ، حاسداً المحيطين بك ممّن هم دائماً بين أهلهم وخُلاّنهم ، وقرب أحبّتهم ، يعيشون حيثما ولدوا ونشأوا دونما أن يضطرّوا أبداً لا إلى اختبار فقدان ما كان يوماً لهم فحسب ، بل وفوق ذلك أيضاً الى مقاساة الذكرى المعذّبة لحياة لا يستطيعون العودة إليها . من ناحية أخرى ، كما قال ريلكه ذات مرّة ، يمكنك أن تصير مبتدئاً في ظلّ ظروفك ، ممّا يتيح لك أسلوب معيشة غير تقليديّ ، وقبل كل شيء ، مهنة مختلفة ، غالباً ما تكون شاذّة جداً .

ويعني التشريد الإبعاديّ للمثقّف تحرّراً من المهنة الدائمة المعتادة ، التي يشكّل «التنعّم بالثراء» واقتفاء الآثار العريقة مَعْلميها الرئيسيّين . فالمنفى معناه أن تظلّ على الدوام هامشيّاً ، وأنّ ما تفعله كمفكّر يجب أن يُخْلق ، لأنّك لا تستطيع سلوك سبيل قُضي به . وإذا تمكّنتَ من اختبار ذاك المصير ، لا كحرمان ولا كأمر يُتفجّع عليه ، بل كضرب من ضروب التحرّر ، وعمليّة استكشاف تنفّذ فيها الأمور وفقاً لنمطك الخاصّ بك ، فيما تستحوذ على انتباهك اهتماماتٌ مختلفة ، وحسبما يقضي الهدف المعيّن الذي حدّدته بنفسك : فتلك ، لَعَمري ، متعة فريدة . وإنّك لتراها في البحث الفكريّ عن الضالّة المنشودة لكاتب المقالات والمؤرّخ الترينيدادي سي . ألْ . آر . جايمس ، الذي ذهب الى إنكلترا بين الحربيْن العالميّتين كلاعب كريكيت ، والذي كانت سيرته الذاتيّة الفكريّة «ما وراء الحدود» ، عرضاً لمسيرة حياته في

الكريكيت ، ولدور الكريكيت في الاستعمار . ومن آثاره الأخرى كتاب «اليعاقبة السود» ، وهو تاريخ مثير لثورة العبيد السود في هايتي ، في أواخر القرن الثامن عشر ، بقيادة توسّان لوڤارتير ؛ وكونه خطيباً ومنظّماً سياسيّاً في أميركا ؛ ووضعه دراسة عن هيرمان ملڤيل عنوانها «بحّارة ، وخاذلون ، ومنبوذون» ، إضافة الى كتابات مختلفة عن الوحدة الأفريقيّة ، وعشرات المقالات عن الثقافة الشعبية والأدب الشعبي . كان مساراً متّسماً بالغرابة لا يعرف الاستقرار ، مختلفاً جداً عن أي شيء نسمّيه اليوم مهنة إحترافيّة راسخة ، ومع ذلك كانت الحيويّة وعمليّة الإكتشاف الذاتي اللاّمتناهية اللتان اتّصف بهما ، ولا أروع .

ولربّما أنّنا في معظمنا غير قادرين على التطابق في مصيرنا مع منفيّين أمثال أدورنو أو سي . أل . آر . جايمس ، إلاّ أن مغزى حياة هؤلاء بالنسبة الى المثقّف العصريّ هو ، برغم ذلك ، مطابق جداً لمقتضى الحال . فالمنفى هو النموذج الذي ينبغي للمثقّف أن يضعه نصب عينيه عندما تغويه ، بل وتُغْدق عليه وتغمره ، مكافآت التكيّف ، والإمّعيّة ، والرُّكون . وحتى إن لم يكن المرء من المهاجرين أو المغتربين الفعليّين ، يبقى في إمكانه أن يفكّر كما يفكّر الواحد منهم ، وأن يتخيّل ويتحقّق برغم الحواجز ، وأن يبتعد دوماً عن السلطات الممركزة قاصداً الهوامش ، حيث ترى أموراً لا تقدّرها حقّ قدرها عادةً عقولٌ لم تسافر أبداً إلى أبعد من المتعارَف والمريح .

إنّ وضع الهامشيّة ، الذي ربّما يبدو معدوم المسؤوليّة أو مفتقراً الى الجدّية ، يحرّرك من وجوب التحرّك دوماً بحذر ، خائفاً من أن تفسد على أحد تدابيره ، حريصاً على ألاّ تُزعج زملاءك في عضويّة المؤسّسة ذاتها . ومع أنّ ما من أحد إطلاقاً يخلو تماماً من الروابط والعواطف ، ولا أعني هنا من يوصف بالمثقّف الذي يتنقّل من موقع لآخر ، ذاك الذي تكون مقدرته التقنيّة مؤجّرة وبرسم البيع لأيٍّ كان ، لكنّني أقول إن صيرورة المثقّف هامشيّاً وغير مدجّن مثل من هو في منفى فعليّ ، تتطلّب منه أن يستجيب على نحو غير اعتيادي للمسافر لا للحاكم ، للموقّت والمحفوف بالمخاطر لا للمألوف ،

للابتكار والاختبار لا للوضع الراهن المكرَّس سلْطوياً . فالمثقّف الذي تتقمّصه حالة المنفى لا يستجيب لمنطق التمسّك بالأعراف ، بل لجراءة المغامرة ، ولتمثيل التغيير ، وللمضيّ قُدُماً ، لا للرّكود والجمود .

الفصل الرابع

محترفون وهواة

في عام ١٩٧٩ ، نشر المثقّف الفرنسيّ المتعدِّد البراعات والمبدع ريجيس دوبريه كتاباً فيه وصف سرديّ ثاقب للحياة الثقافية الفرنسية عنوانه «معلّمون ، وكتّاب ، ومشاهير : مثقّفو فرنسا الحديثة» [1] . وكان دوبريه نفسه في ما مضى مناضلاً يسارياً ملتزماً ، درّس في جامعة هاڤانا بُعيد الثورة الكوبيّة سنة ١٩٥٨ . بعد ذلك ببضعة أعوام ، حكمت عليه السُّلطات البوليڤيّة بالسّجن ثلاثين سنة بسبب روابطه مع شي غيڤارا ، لكنه لم يُمض منها إلاّ ثلاثاً . وأصبح دوبريه ، عقب عودته الى فرنسا ، محلّلاً سياسياً شبه أكاديمي عيّنه الرئيس ميتيران في وقت لاحق مستشاراً له . وهكذا صار في موقع فذّ لفهم العلاقة بين المثقّفين والمؤسّسات ، وهي التي لا تكون على الإطلاق ثابتة على حالها وإنّما تتطوّر باستمرار وتُذهل احياناً من حيث تعقيدها .

ودعوى دوبريه في كتابه هي أنّ المثقّفين الباريسيّين بين عامي ١٨٨٠

(1) Regis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern Fra*
trans. David Macey (London: New Left Books, 1981).

و ١٩٣٠ كانوا لاجئين علمانيّين من الكنيسة والبونابرتيّة كلتيهما ؛ مرتبطين في الغالب بالسُّوربون ، حيث كان المثقّف في المختبرات ، والمكتبات ، وغرف التدريس ، محمياً كأستاذ جامعيّ ، وقادراً على تحقيق إنجازات هامّة في المعرفة . وبعد سنة ١٩٣٠ ، انتقل النّفوذ الذي فقدته السّوربون ببطء الى دور نشر جديدة ، مثل «نوفيل ريڤو فرانسيز» . وهناك ، وفقاً لدوبريه ، مُنحت «العائلة الروحيّة» المؤلّفة من صفوة المثقّفين والمحرِّرين المتعاملين معهم ملاذاً أحسنَ وفادة . وحتّى عام ١٩٦٠ ، على وجه التقريب ، كان الكتّاب من أمثال سارَتر ، ودو بوڤوار ، وكامو ، ومورياك ، وجيد ، ومالرو ، في الواقع ، أعضاء تلك النخبة الذين حلّوا محلّ الأساتذة الجامعيّين بفضل كتاباتهم ونشاطاتهم غير المقيَّدة ، وإعلان إيمانهم بالحريّة كعقيدة ، وأسلوب لهم في التعبير كان «في المنتصف بين الوقار الكَنَسيّ الذي ولّى قبله والصّخب الإعلانيّ الذي حلّ بعده» (٢) .

ونحو عام ١٩٦٨ ، هجر المثقّفون الى حدّ كبير جماعتَهم من الناشرين المؤمنين بمُثل معتقداتهم ، واندفعوا أفواجاً الى وسائل الإعلام الجماهيريّ – كصحفيّين ، وضيوف برامج المناقشات ومضيفين لها ، ومستشارين ، ومديرين ، وما أشبه . ولم ينجحوا فقط في كسب حضور جماهيريّ ضخم ، بل وأيضاً صارت كلّ الأعمال التي قاموا بها في حياتهم كمثقّفين تعتمد على مُشاهديهم ، وعلى المجاهرة بالاستحسان أو التّغييب بالنسيان من هؤلاء «الآخرين» ، الذين أصبحوا ، هناك في مكان ما ، جمهوراً مفتقراً الى الشخصيّة الفرديّة ، مستحوذاً على التفكير . ولقد «وسّعت وسائل الإعلام الجماهيريّ مجال القبول ، مقلّصة بذلك مصادر الشرعيّة الفكريّة ، محيطة الصّفوة الفكريّة المحترفة ، وهي المصدر المعروف تاريخيّاً للشّرعيّة ، بجماعات موحَّدة التّركيز وأوسَع نطاقاً تكون أقلّ تطلّباً وبالتالي أسهل استمالةً . . . وحطّمت وسائل الإعلام انغلاق النخبة الفكريّة التقليديّة ، مع ما تعتمده من

(٢) المصدر السابق ، ص ٧١ .

...يير للتقييم ومقياس للقيَم» (٣) .

وما يصفه دوبريه يكاد أنْ يكون برمّته حالة فرنسيّة محلّية ، هي نتيجة ...رع في ذلك المجتمع منذ أيام نابوليون بين قوىً علمانيّة ، وملَكيّة ، ...سيّة . ولذا ، فإن الاحتمال بعيد جداً في أن تكون الصورة التي يعطيها عن فرنسا موجودة في دول أخرى . ففي بريطانيا ، على سبيل المثال ، يصعب جداً وصف الجامعات الرئيسيّة الموجودة قبل الحرب العالمية الثانية بتعابير دوبريه . فحتّى أساتذة أوكسفورد وكايمبريدج لم يكونوا معروفين في المجال العام على أنّهم في المقام الأول مثقّفون ، بالمفهوم الفرنسيّ للكلمة . ومع أنّ دور النشر البريطانيّة كانت ذات جبروت ونفوذ بين الحربين العالميّتين ، إلاّ أنّها لم تؤلّف مع مؤلّفيها تلك العائلة الروحيّة التي يتحدّث دوبريه عن وجودها في فرنسا . وعلى الرّغم من ذلك ، فإن للنقطة الرئيسيّة العامة ما يبرِّرها : ثمّة مجموعات من الأفراد تقف في صفّ مؤسّسات وتستمدّ من تلك المؤسّسات قوّة ونفوذاً . وكما تتعاظم سطوة المؤسّسات أو تتلاشى ، هكذا الأمر مع مثقّفيها الذين يصفهم أنطونيو غرامشي بالعضويّين .

ومع ذلك ، يبقى السؤال مطروحاً عمّا اذا كان ، أو من الممكن أن يكون ، ثمّة مَن يمكن اعتباره مثقّفاً حرّاً ، يعمل مستقلاً بذاته ، لا منّة ، وبالتالي لا ...حجر ، عليه من ارتباطه مع جامعات تدفع مرتّبات ، وأحزاب سياسيّة تصرّ على الولاء لمبادئ ما ، ومصانع فكريّة تعمد ، ربّما بأسلوب أكثر براعة ، ...نما توفر الحرِّية لإجراء الأبحاث ، الى شلّ القدرة على استخدام ملكة ...تمييز ، وكبْت الصوت النقدي . وكما يشير دوبريه ضمناً ، فحالما تتّسع ...لقة المثقّف لتصبح أكبر من مجموعة مثقّفين عندهم المعتقدات والأهداف ...نها – أي بكلام آخر ، عندما يحلّ همُّ إرضاء جمهور ما ، أو ربّ عمل ما ، ...حلّ الإعتماد على مثقّفين آخرين لأجل التفكير الملّي في الأمور وتكوين ...راء – يكون أمر ما في وظيفة المثقّف قد ثُبّط بالتأكيد ، إن لم يكن أُبطل .

(٣) المصدر السابق ، ص ٨١ .

ونعود مرة اخرى الى موضوعي الأساسي ، تمثيل المثقف . فعندما نفكّر في مثقف فرد – والفرد هو موضع اهتمامي الرئيسيّ هنا – هل نُبرز فرديّة المرء لدى رسم صورة كلاميّة حيّة له ، أم نفضّل أن تكون محورَ تركيزنا تلك المجموعةُ أو الفئة الاجتماعية التي ينتمي الفرد الى عضويّتها ؟ إن للإجابة عن هذا السؤال تأثيراً واضحاً على توقّعاتنا بالنسبة الى أسلوب المثقف في مخاطبتنا : هل هي وجهة نظر مستقلّة هذه التي نسمعها أو نقرأها ، أم أنها تمثّل حكومة ، أو قضيّة سياسيّة منظّمة ، أو إحدى مجموعات الضغط؟ في القرن التاسع عشر ، كانت الصّور المكوَّنة عن المثقف ميّالة الى تأكيد الفرديّة ، وحقيقة أنّ المثقف غالباً ما يكون ، مثل بازاروف في رواية تورغينيف ، أو ديدالوس في قصّة جيمس جويس ، إنساناً معتزلاً ، متحفّظاً بطريقة أو بأخرى ، لا يتكيّف إطلاقاً مع المجتمع ؛ وبناءً عليه ، فهو متمرّد ، خارج كلّياً على الرأي المعترف به . ومع الإزدياد في القرن العشرين لعدد الرجال والنّساء المنتمين الى مجموعة عامّة اسمها المثقفون أو الصّفوة من المثقفين – مثل المديرين ، والأساتذة الجامعيّين ، والصحافيّين ، وخبراء الكومبيوتر أو الخبراء الحكوميّين ، والمُراوضين ، والنقّاد ، وكتّاب التعليقات ذات الانتشار الواسع المتزامن ، والمستشارين الذين يُدفع لهم ثمن آرائهم – يُدفع المرء الى التساؤل عمّا إذا كان ممكناً على الإطلاق وجود المثقف الفرد كصوت مستقلّ .

إن هذا لسؤال ذو أهميّة هائلة وينبغي إنعام النّظر فيه بمزيج من الواقعيّة والمثاليّة ، لكنْ قطعاً بدون تعييبات ارتيابيّة تهكّمية . فالعيّاب المتهكّم ، كما يقول أوسكار وايلد ، يعرف ثمن كلّ شيء إلا أنّه لا يعرف قيمة أيّ شيء . واتّهام كلّ المثقفين بأنّهم خوَنة ، لمجرّد أنّهم يكسبون عيشهم من العمل في جامعة أو لدى صحيفة ، هو اتّهام فظّ ولا معنىً له نهائياً . ولسوف يكون يأساً استهكامياً من صلاح البشر ، مغالياً جداً من حيث اللاّتمييز ، القولُ إنّ العالم فاسد الى درجة أنّ كلّ امرئ يستسلم في نهاية الأمر الى شيطان الجشع . من الناحية الثانية ، فإنّ ثمّة خطورة مماثلة في تمثيل المثقف الفرد كمثال بالغ حدّ الكمال ، أشبه بفارس متألّق ، طاهر ونبيل جداً الى درجة تُبعد عنه شُبهة

لحة المادّية ، إذْ لا أحد يقدر على اجتياز امتحان كهذا ، ولا حتى بطل ـة جُويس ، ستيڤن ديدالوس ، النقيّ جداً ، والمثاليّ الشديد الحماسة الى العجز في النهاية ، وحتّى إلى أسوأ من ذلك ، وهو الصمت .

والواقع أنّ المثقف يجب ألاّ يكون بمنأى عن الخلاف ومنجىً من الأذى صبح مجرّد تقنيّ ودود . كما ينبغي عليه ، في المقابل ، ألاّ يحاول أنْ يكون الوقت مثل كاساندرا ، التي لم تكن فقط بغيضة نتيجة تمسُّكها ير للسخط بالمُثل الأخلاقيّة العليا ، بل وأيضاً غير مسموعة . فكلّ إنسان يطر عليه مجتمع ما ، مهما كان المجتمع حرّاً ومنفتحاً ، ومهما كان المرء هيمياً . على أي حال ، من المفروض على المثقف أن يُسمع ، وعليه تطبيقياً يثير النقاش ، لا بل الخلاف إذا أمكن . لكنّ الخيارين ليسا همودا كاملاً أو داً شاملاً .

في أثناء الأيام الأخيرة لإدارة ريغان ، نشر مثقف أميركيّ يساريّ ساخط سمه راسلْ جاكوبي كتاباً أثار الكثير من النقاش ، الذي كان جانب كبير منه حبِّذاً . كان عنوانه «آخر المثقفين» ، وحاول فيه مؤلّفه إثبات الدعوى التي لا ى اليها الشكّ ، وهي أنّ «المثقف اللاّأكاديمي» اختفى كلياً من الولايات تحدة ، ولم يخلّف وراءه في ذلك الموقع سوى مجموعة متكاملة من اتذة الجامعات الرّعاديد ممّن تستحوذ عليهم اللّغة الإصطلاحية ، والذين يُعرهم أحد في المجتمع أيّ اهتمام يُذكر (٤) . ويشتمل مثال جاكوبي لمثقف اضي البعيد على قلّة من الأسماء عاش أصحابها على الأغلب في غرينتش يلج (المرادف المحليّ للحيّ اللاتيني) في وقت سابق من هذا القرن ، وعُرفوا سمية عامّة هي مثقّفو نيويورك . كانوا في معظمهم من اليهود ، ومن الجناح ساريّ (لكنهم في الغالب مناهضون للشيوعيّة) ، وتمكّنوا من العيش لامهم . ومن بين شخصيّات الجيل الأبكر رجال ونساء من أمثال أدموند سون ، وجاين جايكوبس ، ولُويس مَمْفورد ، ودْوايت ماكدونالد ، وجاء

(٤) Russel Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Acad* (New York: Basic Books, 1987).

بعدهم بفترة قصيرة نظراء لهم ، هم فيليب راف ، والفرد كايزن ، وإرفينغ هاوْ ، وسوزان سُونْتاغ ، ودانيْل بَلْ ، ووليم باريت ، ولِيُونل تْرِلَنغ . ووفقاً لجاكوبي ، فإنّ أمثال هؤلاء الناس تقلّصوا عدداً بفعل قوى اجتماعيّة وسياسيّة مختلفة في فترة ما بعد الحرب ، منها النّزوح الى الضواحي (ونقطة جاكوبي الرئيسيّة أنّ المثقّف مخلوق مديني) ، والتصرّفات اللامسؤولة لجيل الوجوديّين الذين كانوا روّاد فكرة الإنسحاب من المجتمع التقليدي وهجْر منزلتهم الإجتماعيّة المرموقة في الحياة ؛ وتوسُّع مؤسّسة التعليم العالي ؛ واندفاع اليسار الأميركيّ المستقلّ السابق الى الجامعات .

ونتيجة ذلك أنّ مثقّف اليوم هو ، على الأرجح ، أستاذ أدب منغلقٌ على نفسه ، ذو دخْل مضمون ، لا يستهويه التعاطي مع العالم الأبعد من حدود حجرة التدريس . ويزعم جاكوبي أنّ أمثال هؤلاء الأفراد يكتبون كلاماً مملاً ، مقصوراً على فئة قليلة ، متنافياً مع المعايير العصريّة ، غرضه الرئيسيّ هو التقدّم الأكاديميّ لا التغيير الإجتماعيّ . في غضون ذلك ، ازدادت سطوة تلك التي تُسمّى الحركة المحافظة الجديدة - المؤلّفة من مثقّفين أصبحوا من البارزين إبّان عهد ريغان لكنّهم كانوا ، في أحوال عدّة ، مثقّفين يساريّين مستقلّين سابقين ، مثل المعلّق الإجتماعي إرفينغ كْريستول ، والفيلسوف سيدني هوكْ - مبرزةً معها مجموعة كاملة من مطبوعات جديدة تروّج لبرنامج اجتماعيّ شديد الرجعيّة ، أو على الأقلّ محافظ (ويخصّ جاكوبي بالذكْر الفصليّة اليمينيّة المتطرّفة «ذي نْيُو كرايتيريون») . ويقول جاكوبي إنّ هذه القوى كانت ، وما زالت ، أكثر مواظبة بكثير على خطْب ودّ الكتّاب الشبّان ، هؤلاء القادة المثقّفين المحتمَلين ، القادرين على خلافة التشكيلة الأقدم سنّاً . وفي حين أن الدّوريّة الليبيرالية الفكرية الأكثر اعتباراً في أميركا ، «نيويورك ريڤْيُو أوف بُوكس» ، مهّدت الطّريق في ما مضى أمام أفكار جسورة كما أعرب عنها كتّاب جدد وراديكاليّون ، إكتسبت الآن «سجلاً يُرثى له» يشابه في إعجابه الهرم بكل ما هو إنكليزيّ «حفلات الشّاي في أوكسفورد بدل محالّ بيع المأكولات الجاهزة في نيويورك» . ويخلص

جاكوبي الى القول إنّ «النيويورك ريڤيو» لم تحضن المثقّفين الأميركيّين الشبّان و تلتفت إليهم أبداً ، وظلّت على مدى ربع قرن تسحب من المصرف الثقافيّ بدون أيّ توظيف للأموال . واليوم ، يتحتّم على العمليّة أن تعتمد على رأس مال فكريّ مستورَد ، ومن إنكلترا في الدرجة الأولى» . ويرجع هذا كلّه جزئياً «لا إلى إغلاق المراكز المدينيّة والثقافيّة القديمة بسبب الإفلاس ، وإنّما إلى إيقاف العمل فيها» (٥) .

ويعود جاكوبي باستمرار الى فكرته عن المثقّف الذي يصفه بأنّه «إنسان عنيد في استقلاليّته لا يأتمر لأحد» . ويقول إنّ كلّ ما عندنا الآن هو جيل مفقود حلّ محلّه تقنيّو غرف تدريس متحفّظون لامبالون ، مستخْدَمون لدى لجنة ، توّاقون الى إرضاء أصناف مختلفة من أولياء الأمر والوكالات ، متنفشون بشهادات أكاديميّة واعتبار اجتماعيّ لا يشجّع الحوار وإنّما يربّي السّمعة ويرهب غير الخبير . إنّها لصورة قاتمة جداً ، ولكنْ ، هل هي دقيقة؟ هل ما يقوله جاكوبي عن سبب اختفاء المثقّفين هو صحيح ، أم أنّ من الممكن لنا في الواقع تقديم تشخيص أكثر دقّةً؟

في المقام الأول ، أعتقد أنّ من الخطأ إثارة الضغينة على الجامعة ، أو حتى على الولايات المتحدة . لقد كانت ثمّة فترة قصيرة في فرنسا ، بُعيد الحرب العالميّة الثانية ، عندما بدا أن قلّة من المثقّفين المستقلّين البارزين أمثال سارتر ، وكامو ، وأرون ، ودو بوڤوار ، تمثّل الفكرة الكلاسيكيّة - لا الحقيقيّة بالضرورة - عن مثقّفين متحدرين من نماذج أوّليّة لهم في القرن التاسع عشر ، عظيمة (لكنّها في الأغلب ، وأأسفاه ، خرافيّة) ، مثل إرنست رينان وڤيلهلْم فون هامبولت . أمّا الذي لا يتحدث عنه جاكوبي فهو أنّ العمل الفكري في القرن العشرين معنيّ على نحو أساسي ليس فقط بالنقاش العامّ والجدل العنيف الراقي من النوع الذي دعا اليه جوليان بندا ، ومثّله خير تمثيل على الأرجح برتراند راسل وقلائل من مثقّفي نيويورك البوهيميّين ، وإنّما أيضاً

٥) المصدر السابق ، ٢ ، ٢١٩-٢٢٠ .

بالنقد والتحرُّر من الأوهام ، وفضح الأنبياء الكَذَبَة ، وكشف زيف الأعراف العتيقة والأسماء المبجَّلة .

الى جانب ذلك ، فإن كون المرء مثقّفاً لا يتعارض إطلاقاً مع كونه أكاديمياً أو حتّى عازفاً على البيانو . فعازف البيانو الكنديُّ اللامع غْلين غولد (١٩٣٢-١٩٨٢) كان موسيقياً فناناً ، متعاقداً مع شركات كبرى لتسجيل موسيقاه ، لكنّ ذلك لم يمنعه من العمل على تحطيم مقدّسات الموسيقى الكلاسيكيّة عبر إعادة تفسيرها وبالتعليق عليها ، الأمر الذي كان له أبعد الأثر في كيفيّة التقديم والتقويم للأعمال الموسيقيّة . ومن المنطلق ذاته ، عمل مثقّفون أكاديميّون - كالمؤرّخين ، مثلاً - على إعادة توجيه مجرى التفكير بالنسبة الى كتابة التّاريخ ، وثبات التقاليد ، ودور اللغة في المجتمع . ويخطر في البال ، في هذا المجال ، أرِكْ هُوْبسبوم وإيْ . بي . طومبسون في انكلترا ، أو هايدنْ وايْت في أميركا ، الّذين حقّقت أعمالهم انتشاراً واسعاً تجاوز حدود التعليم العالي ، مع أنّها في معظمها ولدت فيه ومنه تغذّت .

أمّا كون الولايات المتحدة مذنبة على نحو خاصّ في مسخ الحياة الفكريّة ، فهذه مسألة على المرء أن يفنّدها ، لأنّه حيثما يتطلّع اليوم ، حتى في فرنسا ، يرى أنّ المثقّف ليس بوهيمياً أو فيلسوفاً منْ روّاد المقاهي كما كان ، بل أصبح شخصيّة مختلفة جداً ، يمثّل أنواعاً عديدة مختلفة من الاهتمامات ، ويعرض تمثيلاته بطريقة مختلفة جداً ، ومعدَّلة بطريقة مثيرة جداً . وكما أذكر ضمناً طوال هذه المحاضرات ، فالمثقّف لا يمثّل رمزاً جامداً كالتمثال ، بل كفاءة قائمة بذاتها ، وطاقة ، وقوّة صلبة ، تناوش كصوت ملتزم ، وممكن تمييزُه في اللّغة وفي المجتمع ، مجموعةً كبيرة من القضايا ، متعلّقة كلها فيّ نهاية الأمر بمزيج من التنوير والانعتاق أو الحرّيّة . والخطر الهامّ الذي يتهدّد المثقّف هذه الأيام ، أكان في الغرب أمْ في العالم غير الغربيّ ، لا يكمن في الأكاديميا ، أو الضواحي ، أو الرّوح التجاريّة المروّعة للصحافة ودُور النشر ، وإنّما في مسلك سوف أسمّيه الإحترافيّة . وما أعنيه بالاحترافيّة هو اعتبار وظيفتك كمثقّف وكأنها عمل تؤدّيه كسْباً للرزق ، بين التاسعة

والخامسة ، عين لك على ساعة الجدار بينما الأخرى حولاء من النظر في ما يُعتبر سلوكاً احترافياً سليماً - لا تُحدث هزّات بلا داعٍ ، ولا تشرد الى أبعد من الأنماط والحدود المقبولة ، بل تُهيِّئ نفسك لتكون رائجاً ، ولائقاً قبل كلّ شيء ، ومن ثمّ تصبح غير مثير للجدل ، وغير معنيّ بالسياسة ، و«موضوعياً» .

لنعُد الآن الى سارتر . ففي اللّحظة ذاتها التي يبدو أنّه يدعو الى تحبيذ فكرة أنّ المرء (لا ذكْر للمرأة) حرٌّ في اختيار مصيره بنفسه ، تجده يقول أيضاً إنّ الظرف - وهذه إحدى كلمات سارتر المفضّلة - ربّما يحُول دون الممارسة الكاملة لمثل هذه الحرّيّة . ومع ذلك ، كما يضيف سارتر ، فإن لمن الخطأ القول إنّ المحيط والظرف يحدِّدان سلفاً ، ومن جانب واحد ، صفة الكاتب أو المثقّف : والأصحّ أنّ ثمّة حركة ذهاب وإياب مستمرة بينهما . ويستعمل سارتر ، في شهادة ما يؤمن به كمثقّف ، التي نشرها عام ١٩٤٧ بعنوان «ما هو الأدب؟» ، كلمة كاتب بدل مثقّف ، لكنّ من الواضح أنّه يتحدّث عن دور المثقّف في المجتمع ، كما تدلّ على ذلك الفقرة التالية (الكلّية الذُّكوريّة) :

أنا مؤلّف ، لأنّني في الدرجة الأولى صمّمت تلقائياً على الكتابة . لكنّ ذلك يستتبع فوراً أن أصبح رجلاً يعتبره الرّجال الآخرون كاتباً ، أي مَنْ عليه الإستجابة لمطلب معيّن ، ومن كُلّف مهمّة اجتماعيّة معيّنة . ومهما يكن مجال الإهتمام الذي يرغب في دخوله ، فعليه أنْ يتصرّف على أساس تمثيلات الآخرين له . ولربما يودّ تعديل الشخصيّة التي ينسبها المرء الى الأديب في مجتمع معيّن ، لكنّ تغييرها يستوجب منه أوّلاً أنْ يتقمّصها . ومن حينه فصاعداً ، يتدخّل الجمهور ، بعاداته ، ورؤيته للعالم ، ومفهومه للمجتمع وللأدب في ذلك المجتمع ؛ يحيط بالكاتب ويحاصره ، وتصبح مطالبه المستبدّة أو الخبيثة ، ورفضه ونزواته ، هي المعطيات التي على أساسها يُستطاع بناء أي عمل (٦) .

(٦) Jean-Paul Sartre, *What is Literature? And Other Essays* (Cambridge, Mass: Harvard University Press 1988), pp. 77-78.

لا يقول سارتر إنّ المثقّف هو أشبه بملك حكيم منطو على نفسه ، وإنّ هذه الصفة بحدّ ذاتها تفرض على المرء أنْ يعتبره مثالياً ويبجّله ، بل العكس تماماً – وهذا أمر يميل الى إغفاله المعاصرون من المتفجّعين على اختفاء المثقّفين – ذلك أنّ المثقّف معرّض باستمرار ليس لمطالب مجتمعه وحسب ، وإنّما أيضاً لتعديلات جوهريّة فعلاً في منزلة المثقّفين كأعضاء في مجموعة متميّزة . ولأنّ نقّاد الحالة الحاضرة يفترضون أنّ المثقّف يجب أنْ يكون ذا سيادة ، أو سلطة من نوع ما غير محدودة ، على الحياة الخُلُقيّة والفكريّة في أيّ مجتمع ، فهم يرفضون إدراك مدى الجهد المبذول حديثاً لمقاومة السلطة وحتى لمهاجمتها ، والتغييرات الناجمة عن ذلك في التمثيل الذّاتيّ للمثقّف .

وما زال مجتمع اليوم يحاصر الكاتب ويحيط به ، أحياناً بالجوائز والمكافآت ، وغالباً عبر الاستخفاف أو الاستهزاء بالعمل الفكريّ بمجمله ، وأكثر من ذلك في الأغلب الأعمّ عن طريق القول إنّ المثقّف الحقيقيّ يجب ألاّ يكون سوى محترف متمهّر في مجاله . ولا أتذكّر أن سارتر قال في أيّ وقت من الأوقات إنّ على المثقّف أنْ يظلّ بالضرورة خارج الجامعة ، لكنّه قطعاً قال إنّ المثقّف لا يكون أبداً ذاك المثقّف بالفعل إلاّ حينما يطوّقه المجتمع ، ويغريه ، ويحصره ، ويحاول إرغامه بالتهديد والوعيد ليكون على هذه الشاكلة او تلك ؛ لأن حينئذ فقط ، وعلى ذاك الأساس وحده ، يمكن صَرح العمل الفكريّ أنْ يُشيَّد . وعندما رفض سارتر جائزة نوبل عام ١٩٦٤ ، كان يتصرّف بالضبط حسب مبادئه .

ما هي هذه الضغوط اليوم؟ وكيف تنطبق على ما بدأت أسمّيه الاحترافيّة؟ ثمّة أربعة ضغوط أودّ بحثها ، لأنّها في اعتقادي اختبار لمناعة ابداع المثقّف وإرادته ، علماً بأن أيّاً منها ليس فريداً من نوعه في أيّ مجتمع بمفرده . ومن الممكن مجابهة كلّ منها ، على رغم تفشّيها ، بما سأدعوه نزعة الهواية ، أي الرّغبة في ألا يكون الربح أو المكافأة الباعث الوحيد على النشاط الفكري ، بل أن يكون الدافع هو الشّغف ، والاهتمام الذي لا يفتر ، بالوضع الأشمل ، وبإقامة صلات عبر الحدود والحواجز ، وبرفض التقيُّد الحصري

بحقل اختصاص معيّن ، وبالحرص على الأفكار والقيَم برغم القيود التي تفرضها المهنة .

أوّل هذه الضغوط هو التخصّص . فكلّما ارتقى المرء في النّظام التربويّ اليوم ، ازداد اقتصاره على مجال ضيّق نسبياً من مجالات المعرفة . وفي حين أنْ ليس لأحد أيّ مأخذ على الكفاءة في حدّ ذاتها ، لكنّها عندما تكون من النوع الذي ينطوي على التوقّف عن التفكير في أيّ شيء خارج الحقل المباشر لاختصاص المرء – مثلاً ، شعْر الحبّ في مطلع العصر الڤيكتوري – وتضحية المرء بثقافته العامّة لأجل مجموعة من السلطات والأفكار الشرعية أو المعترف بها ، تصبح عندئذ كفاءة لا تستحقّ الثمن الذي دُفع في سبيلها .

ففي موضوع الأدب ، على سبيل المثال ، وهو موضع اهتمامي الشخصيّ ، يؤدّي التخصّص الى تزايد في الشكليّة التقنيّة ، وتناقُص مستمر في حُسن التقدير التاريخيّ للتجارب الحقيقيّة التي يمرّ بها عمل من أعمال الأدب . والتخصّص معناه أنْ يغيب عن البال ذاك الجهد الأوليّ لبناء الفنّ أو المعرفة ؛ ونتيجة لذلك لا تتمكّن من رؤية المعرفة والفنّ من منطلق أنّ كلاً منهما خيار وقرار ، والتزام وانحياز ، وإنّما تنظر إليه فقط على أساس أنه نظريّة أو منهجيّة مجرّدة . وفي أحيان كثيرة جداً ، تعني كونك اختصاصياً في الأدب أنْ توصد الباب في وجه التّاريخ ، أو الموسيقى ، أو السياسة . وعندما تبلغ في نهاية الأمر درجة مثقّف متخصّص كلّياً في الأدب ، تصبح وديعاً وراضياً بما يسمح به المدعوّون قادةً في هذا الحقل . كذلك يقتل التخصّص حسَّ الإثارة والاستكشاف لديك ، وهما معاً موجودان على نحو يتعذّر انتقاصه في البنية العقليّة للمثقّف . وفي التحليل الأخير ، فإن الاستسلام للتخصّصيّة ، حسبما أشعر دائماً ، هو كسل ؛ ولذا ينتهي بك الأمر الى تنفيذ ما يطلبه منك آخرون ، لأنّ هذه ، برغم كل شيء ، هو ما يمليه عليك التخصّص .

وإذا كان التخصّص نوعاً من الضغط الفعّال العموميّ ، الموجود في كلّ أنظمة التعليم ، في كلّ مكان ، فإن الخبرة والإعجاب الذي يقارب العبادة

بالخبير المُجاز هما ضغطان أكثر جدارة بالذّكر في عالم ما بعد الحرب . فحتى تكون خبيراً ، يجب أنْ تحصل على الإجازة من السلطات المختصّة ، التي تعلّمك التحدّث باللغة المناسبة ، والاستشهاد بالمراجع المناسبة ، والعمل في المنطقة المحدَّدة المناسبة . ويصحّ هذا القول على نحو خاص عندما يتحتّم اتّخاذ قرار حاسم بشأن مجالات في المعرفة تكون حسّاسة أو مربحة ، أو الإثنتين معاً . وثمّة مناقشات كثيرة تجري منذ عهد قريب حول ما سُمّي «الصواب السياسي» ، وهو شعار ماكر مخصَّص للأكاديميّين العاملين في حقل العلوم الإنسانيّة الذين ، كما يقال تكراراً ، لا يفكّرون على نحو مستقلّ ، وإنّما وفقاً لمعايير وضعتها عصبة سرّية من اليساريّين ؛ ومن المفترض أنْ تكون هذه المعايير مفرطة في سرعة الإستياء من التعصّب العنصري والجنسيّ وما شابههما ، بدل إتاحة المجال للنّاس كي يتحاوروا بطريقة من المفروض أنّها «منفتحة» .

والحقيقة أنّ الذين قادوا الحملة على مدرسة «الصواب السياسي» هم في الدّرجة الأولى محافظون متنوّعون ومدافعون آخرون عن القيَم العائليّة . ورغم أنّ لما يقولونه بعض الجدارة – وبخاصّة عندما يلاحظون الغباء المطبق في التّصريحات المنافقة العديمة التفكير – فإن حملتهم تتغاضى كلّياً عَن الامتثال للأعراف واتّباع نفس معايير «الصواب السياسي» عندما يتعلّق الأمر ، مثلاً ، بالسياسة العسكريّة ، وسياسة الأمن القوميّ ، والسياستين الخارجيّة والاقتصاديّة . ففي أثناء الأعوام التي أعقبت الحرب مباشرة ، على سبيل المثال ، كان لزاماً عليك في أيّ أمر ذي صلة بالاتّحاد السّوڤيتي أنْ تقبل بدون تشكيك أو اعتراض مسلّمات الحرب الباردة ، وأنّ الاتّحاد السوڤيتي هو الشرّ كلّ الشر ، وإلى ما هنالك . وحتّى في فترة أطول من هذه ، وهي بين منتصف الأربعينات ومنتصف السّبعينات على وجه التقريب ، كانت الخطّة الأميركيّة الرّسميّة تعتبر أنّ الحريّة في العالم الثالث تعني فقط التحرّر من الإتّحاد السوڤيتيّ . وصاحبت هذه الفكرة ، التي سادت بدون أيّ منازعة فعليّة ، نظريّة توسّعتْ فيها إلى ما لا نهاية حشودٌ من علماء الاجتماع ،

والأنثروبولوجيا ، والعلوم السياسيّة ، والاقتصاد ، تقول إنّ «التّنمية» قضيّة غير أيديولوجيّة ، مقتبسة من الغرب ، تشتمل على النّهوض الاقتصاديّ ، والتّحديث ، ومعاداة الشيوعيّة ، وتفان من جانب بعض القادة السياسيّن في سبيل إقامة تحالفات رسميّة مع الولايات المتّحدة .

وبالنسبة الى الولايات المتّحدة وبعض حليفاتها مثل بريطانيا وفرنسا ، كانت وجهات النّظر هذه بشأن الدفاع والأمن تعني في أحيان كثيرة انتهاج سياسات متغطرسة ، معادية لأي تمرّد ومناهضة لأي نزعة قومية محلّية (التي ينظر اليها دائماً على أنّها تميل باتّجاه الشيوعيّة والاتّحاد السوڤيتي) الأمر الذي أدّى إلى كوارثَ هائلة بصورة حروب واجتياحات باهظة الكلفة (مثل ڤيتنام) ، ودعماً غير مباشر لاجتياحات ومجازر (كتلك التي نفّذتها حليفاتُ الغرب مثل إندونيسيا ، والسّلڤادور ، وإسرائيل) ، وأنظمة حكْم عميلة ذات اقتصاديّات مشوّهة على نحو بشع . وكانت مخالفة كلّ هذه الأمور تعني في الواقع تدخّلاً في سوق للخبرة مسيطَر عليها ومعَدَّة لتعزيز المجهود القوميّ . إنْ لم تكن ، مثلاً ، إختصاصيّاً بعلم السّياسة ، مدربّاً في النّظام الجامعيّ الأميركيّ ، شديد الاحترام لكلّ من نظريّة التنمية والأمن القوميّ ، لم يكن يُصغى إليك ، وفي بعض الحالات لا يُسمح لك بالكلام ، بل يُطعَن فيك على أساس عدم خبرتك .

هذا ، مع أنّ «الخبرة» في النّهاية ، وبدقّة تامّة ، قليلاً ما تعني المعرفة . بعض المعلومات التي استعملها نعوم تشومسكي بفعّالية في محاجاته ضد الحرب الڤيتناميّة تتفوّق الى حدّ كبير ، من حيث السعة في أفق التفكير والدقّة ، على كتابات مماثلة من خبراء مجازين . ولكنْ ، في حين أنّ تشومسكي تخطّى المفاهيم العامّة ، الشّعاريّة – بما في ذلك الفكرة القائلة : «نحن» قادمون الى نصرة حلفائنا ، أو «نحن» كنّا ندفع عن الحرية خطر انقلاب تدبّره موسكو أو پكين – وانبرى للدّوافع الحقيقيّة التي تحكّمت في السلوك الأميركيّ ، تجد أنّ الخبراء المجازين ، الراغبين في أنْ يُدعوا مجدّداً الى الاستشارة أو التكلّم في وزارة الخارجيّة ، أو إلى العمل مع مؤسّسة راند ، لم

يضلّوا طريقهم أبداً وإطلاقاً الى تلك الحَوْزة . ويروي تشومسكي قصّة كيف أنّ علماء الرياضيّات يدعونه ، وهو عالم اللّغويّات ، الى التحدّث عن نظريّاته ، وكيف أنّه يُستقبَل عادةً باهتمام متّسم بالاحترام ، على رغم جهله النسبيّ برطانة الرياضيّات . ومع ذلك ، فعندما يحاول توضيح السّياسة الخارجيّة للولايات المتحدة من وجهة نظر مناوئة ، يحاول خبراء السّياسة الخارجيّة المعترَف بهم منعه من الكلام ، على أساس افتقاره الى الشّهادة بأنّه خبير في السّياسة الخارجيّة . وهم لا يجابهونه بأيّ تفنيد يُذكر لحُججه ، بل بمجرّد القول إنه خارج إطار الحوار أو الإجماع المقبول بهما .

أمّا الضغط الثّالث للاحترافيّة ، فهو الانجراف المحتوم لمعتنقيها نحو السلطة ومقتضياتها وامتيازاتها ، والعمل مباشرة في خدمتها . ويصعقك فعلاً ذاك المدى الذي وصلت اليه الخطّة الأميركيّة الأساسيّة للأمن القوميّ في تحديد أولويات البحث الأكاديميّ وذهنيّته ، خلال تنافس الولايات المتّحدة مع الإتّحاد السوڤيتي على الهيمنة العالميّة . وسادت في الإتّحاد السوڤيتي حالة مماثلة ، إلاّ أنّ ما من أحد في الغرب كانت لديه أيّ أوهام عن حرّية البحث من الأمور الهامّة هناك . ولقد بدأنا نحن لتوّنا فقط في التنبّه قليلاً الى مغزى ما حدث – وهو أنّ وزارتي الخارجيّة والدّفاع الأميركيّتين قدّمتا من المال لإجراء أبحاث جامعيّة في العلوم والتكنولوجيا أكثر من أيّ متبرّع منفرد : وينطبق ذلك بشكل خاصّ على معهد أمْ . آي . تي . وجامعة ستانفورد ، اللذين تلقّا في ما بينهما أكبر المبالغ على مدى عقود .

لكنّ الذي حدث في الواقع أيضاً أنّ دوائر جامعيّة للعلوم الإجتماعيّة ، وحتى للإنسانيّات ، مُوّلت حكوميّاً ، بموجب الخطّة العامة إيّاها . ويحدث مثل هذا الأمر قطعاً في كلّ المجتمعات ، لكنّه كان جديراً بالملاحظة في الولايات المتحدة ، لأنّ بعض الأبحاث المخصّصة لمكافحة حروب العصابات ، التي أجريت دعماً للسّياسة الخاصّة بالعالم الثالث – وفي الدرجة الأولى في جنوب شرق آسيا ، وأميركا اللاتينيّة ، والشّرق الأوسط – طُبّقت على نحو مباشر في نشاطات سرّيّة ، وعمليّات تخريبيّة ، وحتّى في حروب فعليّة .

...رجئت الاستجوابات بشأن الفضيلة والعدالة الى ما بعد التمكّن من إنجاز ...عقود – على غرار «مشروع كاميلوت» الرديء السمعة ، الذي نفّذه للجيش علماء اجتماع بدءاً من عام ١٩٦٤ ، لا لدراسة انهيار مجتمعات مختلفة في شتّى أرجاء العالم فحسب ، بل وأيضاً كيفيّة الحيلولة دون حدوث الإنهيار .

وليس هذا كلّ الذي حدث . فالقوى المركزية في المجتمع المدنيّ الأميركي ، مثل الحزب الجمهوريّ أو الديموقراطيّ ، والصّناعة أو اللّوبيّات العاملة لحساب مصالح خاصّة ، كتلك التي خلقتها أو تنفق عليها شركات الأسلحة الناريّة الفرديّة ، والبترول ، والتّبغ ، والمؤسّسات الضخمة مثل التي أنشأتها عائلات روكيفلر ، وفورد ، وميلون – تستخدم كلّها خبراء أكاديميّين لإجراء أبحاث ، ودراسة برامج ، من شأنها تعزيز الخطط الأساسية التجاريّة وكذلك السياسيّة . وهذا بالتأكيد جانب مما يُعتبر سلوكاً سويّاً في نظام السّوق الحرّة ، ويحدث في مختلف أنحاء أوروبا وأيضاً في الشّرق الأقصى . ثمّة هبات ومنح متوافرة من مصانع الفكر ، ومعها إجازات بحثيّة وإعانات ماليّة للنشر ، إضافة الى التقدّم والتقدير .

إنّ كل شيء متعلّق بهذا النظام يعلو فوق النقاش ويحظى بالقبول ، كما سبق وقلت ، بناءً على مقاييس خاصّة بالمنافسة واستجابة السّوق ، تُقرّر السلوك في ظلّ رأسمالية متطوّرة ، في مجتمع ليبيراليّ وديموقراطيّ . لكنّنا في تمضيتنا وقتاً طويلاً منشغلي البال بالقيود المفروضة على الفكر والحرّية الفكريّة في ظل أنظمة حكم شمولية ، لم نكن متطلّبين بالقدر ذاته في تأمّلنا الأخطار التي تتهدّد المثقّف الفرد من جانب نظام يكافئ التكيّف الفكريّ ، وأيضاً المشاركة الطوعيّة في العمل على تحقيق أهداف لم يحدّدها العلم بل الحكم ؛ وبالتالي ، يبقى البحث و«التأهيل» تحت السّيطرة ، بهدف الحصول على حصّة أكبر من السّوق والاحتفاظ بها .

بكلام آخر ، فإنّ حيّز التّمثيل الفكريّ الفرديّ والذاتيّ ، وتوجيه الأسئلة والطعن في الحكمة من حرب ما أو من برنامج إجتماعيّ هائل يمنح العقود ويهب الجوائز ، قد تقلّص عل نحو مثير عمّا كان عليه قبل مئة عام ، عندما

كان في استطاعة ستيفن ديدالوس القول إنّ من واجبه كمثقّف ألاّ يخدم أيّ قوّة أو سلطة على الإطلاق . والآن ، لا أريد أنْ اقترح كما فعل بعضهم – عاطفيّاً الى حدّ ما ، حسب اعتقادي – أنّ علينا استعادة زمن لم تكن فيه الجامعات ضخمة الى هذه الدرجة ، والفرص المتاحة فيها بمثل الوفرة السخيّة التي هي عليها الآن . وفي رأيي أنّ الجامعة الغربيّة ، ويقيناً في أميركا ، ما زالت قادرة على منح المثقّف مكاناً شبه مثاليّ يمكن فيه للتأمل والبحث أنْ يستمرّا ، وإنْ يكن في ظلّ كوابح وضغوط جديدة .

ولذلك ، فإن المشكلة بالنسبة إلى المثقّف هي محاولة التعاطي مع تعدّيات العمليّة العصريّة لإضفاء الصّفة الاحترافيّة كما أبحثها ، لا بالتظاهر أنّها غير موجودة ، ولا بإنكار تأثيرها ، بل بتمثيل مجموعة مختلفة من القيم والامتيازات . وهذه ، سوف أجمعها تحت اسم نزعة الهواية ، التي هي فعلاً نشاط يضطرم بالتعلّق العاطفيّ والاهتمام ، لا بالعائد المادّيّ والتخصّص الأنانيّ الضيّق .

ويتحتّم على المثقّف اليوم أن يكون هاوياً ، أيْ إنساناً يعتبر أن كون المرء عضواً عاقلاً ومعنيّاً في مجتمع ما يخوّله إثارة قضايا أخلاقيّة ، حتّى في صميم أكثر النشاطات تقنيّةً واحترافيّة ، لأنها تتعلّق ببلاده ، وقوّتها ، وأسلوب تفاعلها مع مواطنيها وأيضاً مع مجتمعات أخرى . أضف الى ذلك أن بإمكان حيويّة المثقّف كهاو دخول الروتين الحرفيّ المحض ، الذي يمرّ فيه معظمنا ، وتحويله الى ما هو أكثر إثارةً وراديكاليّة بكثير ؛ وبدل أنْ يفعل المرء ما يُفترض به أنْ يفعل ، يستطيع أن يسأل لماذا يفعل الذي يفعله ، ومن يستفيد من هذا العمل ، وكيف يمكن إعادة ربط ما يعمله بخطّة شخصيّة وأفكار جديدة مبتكرة .

إنّ لكلّ مثقّف جمهوراً وأنصاراً . والقضيّة هي ما إذا كان ذلك الجمهور موجوداً لكي تُشبَع رغباته ، وبالتالي فهو زَبون يجب إبقاؤه مبتهجاً ، أو أنّه موجود حتى يُقابَل بالتحدّي ، وبالتالي يُحرَّض على المعارضة السّافرة أو يُعبّأ لمشاركة ديموقراطيّة أوسع في المجتمع . لكنْ في أيّ من هاتين الحالتين لا مجال

...جنّب السلطة والقوّة ، ولا مجال لتجنّب علاقة المثقّف بهما . فكيف ...طب المرء السّلطة : كمتضرِّع محترِف ، أم كضميرها الهاوي ، غير ...كافأ؟

الفصل الخامس

قول الحقّ في وجه السلطة

أودّ متابعة النظر في التخصّص والاحتراف، وكيف يواجه المثقّف مسألة القوة والسلطة. ففي منتصف الستينات، وقبل فترة وجيزة من اتّساع وارتفاع صوت المعارضة للحرب الفيتنامية، فاتحني أحد طلاّب المرحلة الأولى في جامعة كولومبيا، يبدو أكبر سناً من المعتاد، في أمر التحاقه بحلقة دراسية محدودة العدد كنت أشرف عليها. ومما استخدمه لإقناعي، أنه من الذين شاركوا في الحرب كأحد أفراد سلاح الطيران. وزوّدني في أثناء تبادلنا الحديث بلمحة مخيفة الى درجة مذهلة عن ذهنيّة المحترف - في هذه الحالة خبير متمرّس ـ الذي يمكن وصف مفرداته الخاصة بعملهَ بأنها «داخلية»، أي صادرة عن إنسان مطّلع على بواطن الأمور. ولن أنسى أبداً الصدمة التي تلقّيتها عندما ردّ على سؤالي الملحاح، «ماذا كنت تعمل بالفعل في سلاح الطيران؟» بقوله: «إحراز أهداف». واحتَجْت الى بضع دقائق إضافية كي أفهم أنه كان قاذف قنابل، وظيفته في الواقع إلقاء القنابل، لكنه سربلها بلغة مهنيّة تستهدف، من ناحية معيّنة، الصدّ والإرباك لمحاولات السَّبْر المباشر فعلاً من جانب اللاّمنتمين الى المجموعة. وبالمناسبة، فإني قبلته طالباً في الحلقة الدراسية ـ ربما لظنّي أن بإمكاني مراقبته، وإقناعه - كدافع إضافي ـ بالتخلّي

عن اللغة الاصطلاحية المرعبة . وفي الواقع ، كانت تلك محاولةً منّي لـ«إحراز هدف» .

وأعتقد أن المثقفين ذوي الصلة الوثيقة بصياغة السياسة ، القادرين على توفيرذلك النوع من التعيين القائم على الإيثار والمحسوبيّة ، الذي يمنح الوظائف والرواتب والترقيات أو يمنعها ، يميلون بطريقة أكثر تماسكاً وثباتاً الى الاحتراس من أفراد لا يخضعون للنظام مهنياً ، ويتحوّلون تدريجاً في نظر رؤسائهم الى أناس ينشرون في كل مكان جواً من الجدل واللاتعاون . ومن المؤكّد أنك اذا أردت إنجاز عمل ما – لنقُل إن عليك وفريقك تزويد وزارة الخارجية بدراسة عن السياسة بشأن البوسنة ، بحلول الأسبوع المقبل – فلسوف تحتاج الى إحاطة نفسك بأشخاص موالين بإخلاص ، يشاطرون الافتراضات ذاتها ، ويتكلّمون اللغة عينها . ولقد شعرت دائماً أن وجود المثقف ، الذي يمثّل تلك الأنواع من الأمور التي أناقشها في هذه المحاضرات ، في ذلك النوع من المركز المهني ، حيث إنك في المقام الأول تخدم السلطة وتكسب منها المكافآت ، لا يساعد إطلاقاً على ممارسة تلك الروح النقديّة والمستقلّة نسبياً للتحليل وإصدار الأحكام ، التي يتحتّم أن تكون ، من وجهة نظري ، إسهام المثقف . وبكلام آخر ، فإن المثقف ، الحقيقي الحقّ ، ليس موظّفاً او مستخدَماً منقطعاً كليّاً لأهداف سياسة حكومة ما أو شركة كبرى ما ، او حتى نقابة ما من المهنيّين المتجانسين فكرياً . وفي مثل هذه الحالات ، فإن الإغراءات التي يواجهها المرء لإخماد حسّه الأخلاقي ، او لإجباره على التفكير مليّاً من داخل حقل اختصاصه ، او لكبح الشكّ داخله لمصلحة الخضوع للأعراف ، هي فعلاً كثيرة ، ولذلك ينبغي الحذر الدائم . ويستسلم الكثيرون من المثقّفين لهذه الإغراءات استسلاماً كاملاً ، وهذا ما نفعله كلّنا وإن بدرجات مختلفة . فما من امرئ يعيل نفسه بنفسه كليّاً ، ولا حتى أعظم عظماء الأحرار .

سبق واقترحت أن انتهاج سلوك الهاوي بدل المحترف ، كوسيلة للاحتفاظ باستقلال فكري نسبي ، هو سبيل أفضل . ولكنْ ، إسمحوا لي أن أكون

ـيّاً وشخصياً للَحظة واحدة . فاللااحترافية ، في المقام الأول ، معناها ـتيار المخاطر والنتائج غير المضمونة في المحيط العام – كمحاضرة أو كتاب أو ـال ذي انتشار واسع النطاق وغير مقيّد – تفضيلاً على حيّز المطّلعين على ـواطن الأمور ، الذي يسيطر عليه الخبراء والمهنيّون . لقد عرضَتْ عليّ وسائل الإعلام بضع مرات خلال العامين المنصرمين أن أكون مستشاراً ذا راتب ـرفضت ، لأن ذلك ببساطة يعني أن أكون حبيس محطّة تلفزيون او صحيفة واحدة ، ومقيّداً أيضاً باللغة السياسية السائدة في وسيلة التعبير تلك وضمن نطاق مفهومها العام . وعلى نحو مماثل ، لم يكن لديّ قط أي اهتمام بالأعمال الاستشارية المدفوعة الأجر ، المطلوبة للحكومة أو منها ، حيث لا فكرة لديك عن أي عمل قد توظّف فيه أفكارك لاحقاً . ثانياً ، فإن إيصال المعرفة مباشرة لقاء أجر يكون مختلفاً كثيراً ، اذا طلبت منك جامعة ، من جهة ، إلقاء محاضرة علنية ، أو اذا طُلب منك ، من جهة أخرى ، التحدُّث فقط الى حلقة صغيرة مغلقة من المسؤولين . ولأن هذا الأمر يبدو لي واضحاً جداً ، فقد رحّبت دائماً بالمحاضرات الجامعية ، ورفضت غيرها على الدوام . ثالثاً ، وحديثي هنا يدخل في صلب السياسة ، أقول إنني كنت أقبل باستمرار كلما طلبت مني المساعدة مجموعةٌ فلسطينية ، أو كلما دعتني جامعة في جمهورية جنوب افريقيا لزيارتها والتحدّث ضد سياسة التمييز العنصري دعماً للحرية الأكاديمية .

فما يثير مشاعري ، في نهاية المطاف ، هي تلك القضايا والأفكار التي أستطيع فعلاً أن أختار دعمها لأنها تنسجم مع قيم ومبادئ أؤمن بها . ولذا ، فأنا لا اعتبر نفسي مكبّلاً بتدريبي المهنيّ في الأدب ، وأستبعد نفسي بالتالي من مسائل السياسة العامة لمجرّد أنني مجاز فقط لتعليم الأدب الأوروبي والأميركي الحديث . أنا أتحدّث وأكتب في مسائل أرحب أفقاً ، لأن التزامات تتعدّى بكثير الحدود الضيّقة لمهنتي الاحترافية تستحثّني لممارستها كهاوٍ بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى . وبديهيّ أنني أبذل جهداً متعمَّداً كي أكسب جمهوراً جديداً وأوسع نطاقاً لهذه الآراء ، وإن كنت لا أستخدم حجرات

الدرس للترويج لهذه الآراء .

ولكنْ ، ما هي فعلاً حقيقة هذه الغزوات التي يقوم بها المثقّف بدافع الهواية؟ هل تُحرِّض المثقّفَ على القيام بعمل فكريٍّ ولاءاتُه الأساسيةُ ، والمحلية ، والغريزية – مثل عرقه ، أو شعبه ، أو دينه – أم أن ثمة مجموعة محدّدة من المبادئ العمومية والعقلية أكثر من ذلك ، يمكنها أن تتحكّم ، ولعلها تتحكّم ، في الكيفية التي يتكلّم المرء فيها ويكتب؟ وفي الواقع ، أنا اطرح السؤال الأساسيّ نيابة عن المثقّف : كيف يقول المرء الحقَّ؟ وأي حقّ؟ ولمن ، وأين؟

لسوء الحظ ، علينا أن نبدأ الردّ بالقول إن ليس ثمّة نظام أو منهج رحب وأكيد بما فيه الكفاية لتزويد المثقّف بإجابات مباشرة عن هذه الأسئلة . ففي العالم العلماني – عالمنا نحن ، ذاك العالم التاريخي والاجتماعي الذي صنعه الجهد البشري – لا تتوافر للمثقّف سوى وسائل علمانية ليعمل بها . اما الوحي والإلهام ، برغم كونهما معقولين تماماً كأسلوبين للفهم في الحياة الخاصة ، فإنهما كارثتان إذا ما سعى المثقّف إلى التنظير بموجبهما . وبالفعل ، فأنا مستعدّ لأذهب أبعد من ذلك وأقول إن على المثقف الانهماك في نزاع مستمرّ مدى الحياة مع جميع الأوصياء على الرؤيا المقدّسة أو النصّ المقدّس ، الذين مغانمهم غفيرة وظلمهم لا يطيق أيَّ اختلاف في الرأي ، وبالتأكيد أيَّ تنوّع . إنّ حرية الرأي والتعبير المتصلّبة هي المعقل الرئيسي للمثقّف العلماني ، فالتخلّي عن حمايته او تحمّل العبث بأيٍّ من أساساته هو في الواقع خيانة لرسالة المثقّف . ولهذا السبب كان الدفاع عن كتاب «آيات شيطانية» لسلمان رشدي حتماً قضية مركزية جداً ، من أجلها هي بالذات ، ومن أجل كل انتهاك آخر لحقّ الصحافيين ، والروائيين ، وكتّاب المقالات ، والشعراء ، والمؤرّخين ، في التعبير .

وليست هذه مجرّد قضيّة لمن هم في العالم الإسلامي ، بل لمن هم أيضاً في العالمين اليهوديّ والمسيحيّ . فحريّة التعبير لا يمكن نشدانها اجحافياً في منطقة ما وإغفالها في أخرى ، إذ من غير المستطاع إجراء مناقشة مع سلطات

تدّعي الحقَّ المدني للدفاع عن حكم قضائيٍّ إلهيّ ، أينما تكن هذه السلطات . أما بالنسبة الى المثقّف ، فالمناظرة الثاقبة القاسية هي لبُّ النشاط ، والمسرح ، والإطار ، لما يقوم به فعلاً المثقّفون الذين لا ينتظرون وحياً من أحد . لكننا عدنا الى نقطة البدء : فما هي الحقيقة والمبادئ التي يتحتّم على المرء أن يدافع عنها ، ويؤيّدها ، ويمثّلها؟ وهذا ليس من طبيعة السؤال الذي وجّهه بيلاطس البنطي ، لكي يغسل المرء يديه من قضية صعبة ، لكنه البداية الضرورية لاجراء استطلاع عن موقع المثقّف هذه الأيام ، وعن أي حقل ألغام غادر وغير واضح المعالم يحيط بها .

ولنأخذ كنقطة انطلاق مجمل قضية الموضوعية ، أو الدقة ، أو الحقائق ، وهي قضيّة وصل النزاع فيها الآن الى أبعد حدّ . ففي عام ١٩٨٨ ، نشر المؤرّخ الأميركي پيتر نوڤيك مجلّداً ضخماً جسَّم عنوانه معاني هذا المأزق بعقلية نموذجية . دُعي الكتاب «ذاك الحلم النبيل» ، وأعطي عنواناً ثانوياً توضيحياً هو «مسألة الموضوعية ومهنة الدراسة الأميركية للتاريخ» . وبيّن نوڤيك ، معتمداً على موادّ أخذها من أعمال التأريخ في الولايات المتحدة على مدى قرن كامل ، كيف أن جوهر التحرّيات عن الأحداث التاريخية بذاته – وهو الغاية المثالية للموضوعية التي يغتنم المؤرّخ بموجبها الفرصة لعرض الحقائق بأكبر قدر من الواقعية والدقّة – تطوّر تدريجاً الى مستنقع من الادّعاءات والإدّعاءات المضادّة المتنافسة ، التي تؤدّي كلّها الى تفتيت أي شكل من أشكال الإتّفاق بين المؤرّخين على ما هي الموضوعية ، بحيث تغدو مجرّد ورقة توت لستر العورات ، وغالباً حتى أقلّ من ذلك .

وكان على الموضوعية أن تؤدّي خدمتها في زمن الحرب بوصفها الحقيقة التي تخصّنا «نحن» ، أي الحقيقة الأميركية في مواجهة الحقيقة الألمانية ؛ وفي زمن السلم كأنها الحقيقة الموضوعية لكل مجموعة منفصلة متنافسة – مثل النساء ، والأميركيين من أصل أفريقي ، والأميركيين من أصل آسيوي ، ومن يمارسون المثليّة الجنسيّة ، والرجال البيض ، والكثيرين غيرهم – ولكل مدرسة (الماركسية ، الرسميّة ، التفكيكيّة ، الثقافيّة) . ويتساءل نوڤيك عن أي نوع من

التقارب والإلتقاء يُحتمل التوصّل اليه ، بعد مثل هذا الهذيان من مجموع المعارف الإنسانية . ويختتم قائلاً بتفجّع إن «الدراسة المنهجية للتاريخ ، على أساس وجود تشابه واضح في أسلوب البحث ، ووجود جماعة من العلماء المتبحّرين الذين توحِّدهم أهداف مشتركة ، ومعايير مشتركة ، وغايات مشتركة ، انتهت من الوجود . . . . وكان الأستاذ الجامعي [للتاريخ] أشبه بما جاء في آخر آية من سفر القضاة : في تلك الأيام لم يكن لبني اسرائيل ملك ، وكان كل واحد منهم يعمل على هواه»[١] .

كما سبق وذكرت في محاضرتي السابقة ، فإن أحد النشاطات الفكرية الرئيسية في القرن العشرين هو استجواب السلطة ، إن لم يكن تقويضها . ولكي نضيف الى نتائج أبحاث نوفيك ، علينا أن نقول إن الإجماع على ما يشكّل الواقعية الموضوعيّة لم يكن وحده الذي اختفى ، بل إن الكثير من السلطات التقليدية ، ومنها الإلهيّة ، كانت من العناصر الرئيسية التي جرفها التيّار . كما وصلت القضية الى حدّ قيام مدرسة من الفلاسفة ذات نفوذ ، يحتلّ فيها ميشيل فوكو مركزاً رفيعاً جداً ، تقول إن أي إشارة على الإطلاق الى مؤلّف ما (كما في «مؤلّف أشعار ميلتون») لهي غلوّ متحيّز ، إن لم نقل غلواً أيديولوجياً .

ولن يجدي نفعاً ، في مواجهة هذه الهجمة الهائلة فعلاً ، الإنكفاء إما الى الوقوف عاجزين متحسّرين ، وإما الى إعادة التوكيد على القيم التقليدية ، كما تصوِّر خصائصَها الحركةُ المحافظة الجديدة في العالم . وأعتقد أن من الصواب القول إن نقد الموضوعية والسلطة أدّى حقاً خدمة إيجابية بتأكيده كيف تُركّب الكائنات البشرية حقائقها في العالم الدّنيوي ، وكيف ، مثلاً ، أن الحقيقة الموضوعية المزعومة لتفوّق الرجل الأبيض ، التي ركّبتها الامبراطوريات الاستعمارية الأوروبية التقليدية وعملت على إبقائها ، ارتكزت أيضاً على استخدام العنف لاستعباد الشعوب الأفريقية والآسيوية .

(١) Peter Novick, *That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), p. 628.

ومن الصواب على نحو مماثل القول إن هذه الشعوب حاربت تلك «الحقيقة» الخاصة ، المفروضة عليها ، لكي توفّر نظاماً مستقلاً خاصاً بها . وهكذا ، يعرض الجميع وجهات نظر جديدة ، وغالباً ما تكون متعارضة بشأن العالم . ولذا يسمع المرء كلاماً لا نهاية له عن القيم اليَهوديّة ـ المسيحية ، والقيم المعنيَّة بالأفريقيين ، والحقائق الإسلامية ، والحقائق الشرقية ، والحقائق الغربية ، ويقدّم كل صاحب رأي برنامجاً متكاملاً لإبعاد الآخرين كلهم . ويشهد كل مكان في العالم الآن تعصُّباً وإصراراً حاداً أكثر مما يمكن لأي نظام بمفرده أن يتدبَّره .

ونتيجةُ ذلك هي الغياب شبه الكامل للمفاهيم العامّة ، حتى ولو أن اللغة المنمّقة توحي في الغالب الأعمّ ، مثلاً ، أن قيَمنا «نحن» (كائنة ما قد تكون هذه القيم) هي في الواقع عموميّة . ومن أكثر المناورات الفكرية كلها خسّةً ، التحدُّث بعجرفة عن انتهاكات في مجتمع الغير وتبرير الممارسات ذاتها تماماً في مجتمع المرء نفسه . وفي رأيي ، أن المثل النموذجي على ذلك يأتينا من المثقّف الفرنسي اللامع في القرن التاسع عشر أليكسيس دو توكفيل ، الذي نعتبر ، نحن المتربّين على الإيمان بالقيم الليبيرالية التقليدية والقيم الديموقراطية الغربية ، أنه ضرب المثل على تلك القيم الى أبعد مدى . فبعد أن كتب تقييمه للديموقراطية في أميركا وانتقد المعاملة الأميركية السيّئة للهنود والعبيد السود ، كان عليه أن يتعاطى لاحقاً مع السياسات الاستعمارية الفرنسية في الجزائر ، في أواخر الثلاثينات وفي الأربعينات من القرن الماضي ، حيث شنّ جيش الإحتلال الفرنسي بقيادة الماريشال بيجو حرباً وحشية للقضاء على مقاومة الجزائريين المسلمين . وفجأة ، كما يقرأ المرء في كتابات توكفيل عن الجزائر ، نجد أن القواعد ذاتها التي اعتمدها في احتجاجه إنسانياً على ارتكاب الأميركيين أعمالاً محظورة قد تمّ تجاهلها موقّتاً لمصلحة الاستعمار الفرنسي . ولا يتوانى دو توكفيل عن ذكر أسباب هذا التحوّل ، لكنها تبريرات جزئية واهية هدفها إجازة عملية الاستعمار الفرنسي باسم ما يصفه بالإعتزاز القومي . فالمجازر لا تثير مشاعره ؛ والمسلمون ، كما يقول ، ينتمون الى ديانة

أدنى منزلة ويتحتّم تأديبهم . وباختصار ، فإن القيم الإنسانية العامّة الظاهرة في لغته عن أميركا يتمّ تجاهلها ، لا بل وتتجاهل عمداً عندما يتعلّق الأمر ببلاده ، حتى ولو أن بلاده ، فرنسا ، تتّبع سياسات مماثلة في لاإنسانيّتها[٢] .

لكن ثمّة نقطة يجب أن تُضاف هنا ، وهي أن توكفيل (وفي هذا النطاق أيضاً ، جون ستيوارت ملْ ، الذي قال إن آراءه في الحريات الديموقراطيّة في أنكلترا ، وهي أفكار جديرة بالثناء ، لا تنطبق على الهند) عاش خلال فترة كانت فيها الآراء الخاصة بمعيار عمومي جامع للسلوك الدولي تعني في الواقع حقّ القوة الأوروبية ، والتمثيلات الأوروبية لشعوب أخرى ، في الاحتفاظ بسيطرتها . وكانت شعوب العالم من غير البيض تبدو تافهة وثانوية جداً . إضافة الى ذلك ، وفقاً للغربيّين في القرن التاسع عشر ، لم يكن في تلك الفترة وجود لشعوب أفريقية او آسيوية مستقلّة ذات شأن لتتحدّى القساوة الوحشية لقوانين تطبّقها الجيوش الاستعمارية من جانب واحد على ذوي البَشَرَة السوداء او السمراء ، الذين كان قَدَرهم أن يُحكَموا .

أمّا فرانتز فانون ، وآيميه سيزار ، وس . ل . ر . جيمس – لتسمية ثلاثة عظماء من المثقّفين السود المعادين للإمبريالية – فلم يعيشوا ويكتبوا قبل القرن العشرين . ولذا ، فإن ما أنجزوه ثقافياً وسياسياً ، هم وحركات التحرير التي كانوا جزءاً منها ، لترسيخ حقّ الشعوب المستعمَرة في أن تُعامَل على قدم المساواة ، لم يكن متوافراً كي يطّلع عليه توكفيل أو ملْ . أمّا المثقّفون المعاصرون فهُم مطّلعون على هذه الإنجازات ، لكنهم لَم يستخلصوا في أحوال كثيرة النتائج المتعذّر اجتنابها ، وهي أنك إذا رغبت في دعم العدالة الإنسانية الأساسية فعليك أن تدعمها للجميع ، وليس فقط انتقائياً لمن تصنّفهم جماعتُك ، أو حضارتُك ، أو أمّتُك ، أهلاً لها .

من هنا ، فإن المشكلة الجوهرية هي كيفيّة التوفيق بين هُويّة المرء وحقائق ثقافته ومجتمعه وتاريخه ، وبين واقع الهويّات والثقافات والشعوب

(٢) ناقشتُ الإطار الإمبريالي لهذا الأمر بالتفصيل في [كتابي] *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), pp. 169-190.

الأخرى . ومن غير الممكن أبداً تحقيق هذا الأمر بمجرّد الإصرار على تفضيل المرء لما هو أصلاً له . فالخطابة الحماسيّة عن أمجاد ثقافتنا «نحن» ، أو انتصارات تاريخنا «نحن» ، لا تستحقّ طاقة المثقّف ، وبخاصّة هذه الأيام التي تتألّف فيها مجتمعات عديدة جداً من أعراق وخلفيّات متنوّعة بحيث تقاوم أي صيَغ تصغيريّة . وكما حاولت أن أبيِّن هنا ، فإن الحيِّز العام الذي يقدّم فيه المثقّفون تمثيلاتهم معقّد إلى أبعد حدّ ، وفيه أوجه غير مريحة . لكن معنى التدخّل الفعّال في ذلك الحيِّز يجب أن يرتكز على إيمان للمثقّف راسخ لا يتزعزع في مفهوم للعدالة والإنصاف يسمح بالاختلافات بين الأمم والأفراد ، من دون أن يعزوها في الوقت ذاته إلى سلطات ، أو أفضليّات ، أو تقييمات ، خفيّة . ولكون كلّ امرئ يعلن اليوم بأسلوب غير ملزم إيمانَه بالمساواة للجميع والتوافق بين الجميع ، فإن المشكلة بالنسبة الى المثقَّف تكمن في العمل من أجل تطبيق هذه الأفكار في حالات فعليّة تتّسع فيها الفجوة كثيراً بين إعلان الإيمان جهراً بالمساواة والعدالة ، من جهة ، وبين الواقع المحبط ، من جهة أخرى .

ومن السهولة بمكان إقامة الدليل على ذلك من خلال تناول العلاقات الدوليّة ، ولهذا شدّدت كثيراً عليها في هذه المحاضرات . ويوضح إثنان من الأمثلة الحديثة العهد ما يدور في ذهني . ففي الفترة التي تلت مباشرة الاجتياح العراقي غير الشرعي للكويت ركّزت المناقشة العلنيّة في الغرب ، بحقّ ، على عدم مقبوليّة العدوان ، الذي سعى بوحشيّة شديدة إلى إزالة الوجود الكويتي . وعندما اتّضح أن النيّة الأميركيّة كانت بالفعل معقودة على استخدام القوّة العسكريّة ضدّ العراق ، شجّع الخطاب العام الرنّان على اتّخاذ سلسلة إجراءات في الأمم المتّحدة من شأنها ضمان إصدار قرارات – مرتكزة على ميثاق المنظّمة العالمية – تطالب بفرض عقوبات على العراق وإمكانية استخدام القوة معه . ومن بين المثقّفين القلائل الذين عارضوا الغزو العراقي كما عارضوا ما تلاه من استخدام للقوة في عمليّة «عاصفة الصحراء» ، التي كانت في معظمها أميركيّة ، لم يقم أحدهم ، حسب علمي ، بالدفاع عن

الغزو العراقي أو بأي محاولة لإيجاد الأعذار . وكل ما قالوه في هذا الأمر على نحو صائب هو أن الحجّة الأميركيّة ضد العراق أضعفت كثيراً عندما ضغطت إدارة بوش ، بما لديها من قوة هائلة ، على الأمم المتّحدة لدفعها باتّجاه الحرب ، متجاهلة الاحتمالات العديدة للتوصّل عبر المفاوضات إلى إلغاء الإحتلال قبل الخامس عشر من كانون الثاني (يناير) عندما بدأ الهجوم المضادّ .

لقد رفضت الولايات المتحدة مناقشة قرارات أخرى للأمم المتّحدة بشأن عمليّات غير شرعيّة أخرى لاحتلال أراض وغزوها ، قامت بها هي نفسها أو بعض حلفائها الحميمات . ومما لا ريب فيه أن القضيّة الحقيقيّة في الخليج ، في ما يتعلّق بالولايات المتّحدة ، كانت النفط والنفوذ الإستراتيجي ، لا المبادئ المجاهَر بها لإدارة بوش . لكنَّ الأمر الذي عرّض للشبهة المناقشةَ الفكريّة في كل أنحاء الولايات المتّحدة ، في إعلانها تكراراً عدم مقبوليّة اكتساب الأراضي بالقوة من جانب واحد ، كان غياب التطبيق الشمولي للفكرة .

وما لم يبدُ أبداً للمثقّفين الأميركيّين الكثيرين الذين أيّدوا الحرب أنه على صلة وثيقة بالموضوع ، هو أن الولايات المتّحدة ذاتها غزت منذ عهد قريب فقط دولة ذات سيادة ، هي پاناما ، واحتلّتها فترة من الزمن . وبالتأكيد ، إذا انتقد امرؤ العراق ، أفَلا يستتبع ذلك بالتالي أن تستحقّ الولايات المتّحدة الإنتقاد نفسه؟ لكن لا ، لأن بواعثنا «نحن» أكثر رفعةً . فصدّام هو هتلر ، أمّا «نحن» فقد حرَّكتنا دواعٍ ناجمةٌ بالدرجة الأولى عن محبّتنا للغير ونزاهتنا ، ولذا فإن هذه الحرب كانتْ عادلة .

أو خذوا مثلاً الإجتياح السوڤيتي لأفغانستان ، الذي يعادل الإجتياح العراقي في بُطْلانه وفي وجوب إدانته . لكن حليفات الولايات المتّحدة ، مثل إسرائيل وتركيا ، كانت احتلّت أراض بطريقة غير شرعيّة قبل دخول الروس إلى أفغانستان . وعلى نحو مماثل ، ارتّكبت حليفة أخرى للولايات المتّحدة ، هي إندونيسيا ، مجزرة راح ضحيَّتها ، فعلاً لا قولاً ، مئات الآلاف من التّيموريِّين في اجتياح لاشرعيّ خلال منتصف السبعينات . وثمّة أدلة تبيّن أن

الولايات المتّحدة كانت على علم بالفظائع في حرب تيمور الشرقيّة وساندتها ، لكنَّ قلائل من المثقّفين في الولايات المتّحدة ، المنشغلين كما هم على الدوام بجرائم الإتّحاد السوڤيتي ، قالوا عنها أي شيء يُذكر[٣] . ويلوح في أفق الماضي طيف الاجتياح الأميركي الشنيع للهند الصينيّة ، وما نجم عنه من تدمير صرْف مذهل أُنزل بمجتمعات صغيرة ، في غالبها فلاّحية . ويبدو أن المبدأ هنا هو وجوبَ أنْ يقْصر خبراء السياسة الخارجيّة والعسكريّة الأميركيّة المحترفون اهتمامهم على كسب حرب مع القوّة العظمى الأخرى ووكلائها في ڤيتنام أو أفغانستان ، وإلى جهنم بما نرتكبه نحن من آثام . هذه هي أساليب السياسة الواقعيّة .

إنها حقّاً هكذا ، لكنَّ وجهة نظري هي التالية : هل من الجائز للمثقّف المعاصر ، الذي يعيش في زمن مرتبك فعلاً نتيجة اختفاء ما يبدو أنها كانت معايير أخلاقيّة موضوعيّة وسلطة واعية ، أن يكتفي ، ببساطة ، إمّا بتقديم الدعم الأعمى لسلوك بلاده والتغاضي عن جرائمها ، وإمّا القول بدون مبالاة فعلاً : «أعتقد أنهم كلهم يفعلون ذلك ، وأن هذه هي حالة الدنيا»؟ ما يجب أن نكون قادرين على قوله بدل ذلك هو أن المثقّفين ليسوا محترفين مسَخّتْهم خدمتهم المتزلّفة لسلطة فائقة العيوب ، بل هم - ولنكرّر القول - مثقّفون في موقع يتيح المجال للاختيار ، ويقوم أكثر من غيره على المبادئ ، بحيث يمكّنهم فعلاً من قول الحقّ في وجه السلطة .

ولا أعني بهذا بعض تلك التوعّدات المدوّية الشبيهة بما في التوراة ، والتي تعلن كل امرئ خاطئاً ، وشرّيراً في جوهره ، بل أعني ما هو أشدّ تواضعاً ، وأكثر فعاليّة بكثير . فالتكلّم عن الثبات في مساندة معايير السلوك الدولي ودعم حقوق الإنسان ، لا يعني البحث باطنيّاً عن نور هاد يتوافر للمرء بالإلهام أو بالحَدْس التّنبُّؤيّ . لقد وقّعت أكثريّة دول العالَم ، إنْ لم تكن كلّها ، على وثيقة عالميّة لحقوق الإنسان جرى التصديق عليها وإعلانها عام

(٣) للإطلاع على هذه المناهج الفكرية التقليدية المريبة ، راجع Noam Chomsky, *Necessary Illusions Thought Control: in Democratic Societies* (Boston: South End Press, 1989).

١٩٤٨ ، وتُقرُّها مجدَّداً كل دولة جديدة تنتسب الى عضويّة الأمم المتّحدة . وثمّة معاهدات مماثلة عن قواعد الحرب ، وعن معاملة السجناء ، وعن حقوق العمال ، والنساء ، والأطفال ، والمهاجرين ، واللاجئين . لكنَّ أيّاً من هذه المواثيق لا تقرّ حرمان أي من الأجناس أو الشعوب الأضعف من حقّ المساواة ، على أساس أن من حق الجميع التمتّع بالحرّيات ذاتها[٤] . وبالطبع ، فإن هذه الحقوق تُنتهك على أساس يوميّ ، كما تشهد على ذلك الإبادة الجماعيّة الجارية اليوم في البوسنة . وبالنسبة الى مسؤول حكومي أميركي أو مصري أو صيني ، يُنظَر إلى هذه الحقوق في أفضل الأحوال «عمليّاً» ، وليس من منطلق مبدأ ثابت . إلاّ أن معايير القوّة هي هكذا ، وهي تختلف تماماً عمّا يعتمده المثقف ، إذْ يتطلّب منه دوره في أقلّ حالاته أنْ يُطبِّق مقاييس السلوك ومعاييره ذاتها ، التي قبِلها في مجموعها ، على الورق ، المجتمعُ الدوليُّ بأسره .

بالتأكيد ، فإن مسألتَيْ الوطنيّة وولاء المرء لقومه موجودتان . وبالتأكيد ، فإن المثقّف ليس آلة ذاتية الحركة غير معقَّدة ، تقذف قوانين وقواعد مبتكرة حسابياً لكل موضوع أو قضية . وبالتأكيد ، فإن الخوف والحدود العاديّة لوقت الإنسان واهتمامه وقدرته ، كصوت فرديّ ، تفعل فعلها بطريقة مخيفة . ومع أننا محقّون في الحزن على اختفاء الإجماع على مقوّمات الموضوعيّة ، لكننا لسنا ، من منطلق مماثل ، هائمين كلّياً في ذاتيّة تُطلق العنان لأهوائها . فالاحتماء بمهنة أو بجنسيّة (وهذا ما سبق وقلته) ، هو احتماء فحسب ، وليس الحلّ للوخزات التي نتلقّاها كلّنا بقراءتنا أخبار الصباح لا غير .

لا أحد يمكنه التكلّم كلّ الوقت جهراً عن كلّ القضايا ، لكنني أعتقد أن ثمّة واجباً خاصاً لمخاطبة القوى ذات السلطة الشرعيّة وذات الصلاحيّة في مجتمع المرء نفسه ، وهي قوى من حق المواطنين محاسبتها وبخاصّة عندما

(٤) تجدون عرضاً أكثر تفصيلاً لهذه الحجّة في [محاضرتي] «Nationalism, Human Rights, and Interpretation» in *Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures, 1992*, ed. Barbara Johnson (New York: Basic Books, 1993), pp. 175-205.

تُمارس سلطاتها في حرب غير متكافئة ولاأخلاقية على نحو جليّ ، أو في منهاج متعمَّد من التمييز ، والقمع ، والوحشيّة الجماعيّة . وكما قلت في محاضرتي الثانية ، فإننا جميعاً نعيش داخل حدود قوميّة ، ونستعمل لغات قوميّة ، ونخاطب (معظم الوقت) مجتمعاتنا القوميّة . وثمّة حقيقة يتعيّن على أي مثقّف يعيش في أميركا أن يواجهها ، وهي أن الولايات المتّحدة ، في الدرجة الأولى ، مجتمعُ مهاجرين متنوِّع الى أبعد حدّ ، ذو موارد وإنجازات مذهلة ، لكنه يحتوي أيضاً على مجموعة مروِّعة من المظالم في الداخل والتدخُّلات في الخارج التي لا يمكن إغفالها . ومع أنني لا أقدر على التحدّث نيابة عن المثقّفين في أماكن أخرى ، لكن النقطة الأساسيّة التي أتحدّث عنها تنطبق على المثقّفين في أنحاء العالم كافة ، مع فارق أن الدولة المعنيّة في البلدان الأخرى ليست قوّة عالميّة مثل الولايات المتّحدة .

وفي كل هذه الحالات ، يجري التوصّل إلى المعنى الفكري لحالة ما عبر مقارنة الحقائق المعروفة والمتوافرة بمعيار هو أيضاً معروف ومتوافر . وهذه ليست مهمّة سهلة ، لأن التوثيق ، والأبحاث ، والتحقيقات الاستكشافيّة ، مطلوبة لتجاوُز الطريقة التي تُعرَض فيها المعلومات ، وهي طريقة غالباً ما تكون على نحو تدريجيّ ، وغير كاملة ، وحتماً مَعْيوبة . إلاّ أنَّ من الممكن في معظم الحالات ، كما أعتقد ، التحقُّق فعلاً ممّا إذا كانت ثمّة مجزرة وقعت أو ثمّة تستُّر رسمي جرى . والإلزام الأول هو اكتشاف ما حدث ، ثم لماذا حدث ، لا كأحداث منعزلة ، بل كجزء من تاريخ يتجلّى للذهن تدريجياً ، وتضمّ طيّاته العريضة بلاد المرء نفسه ، كعضو فاعل في هذا التاريخ . ويعود التناقض في التحليل المعتمَد للسياسة الخارجيّة ، الذي يقوم به المدافعون عن سياسة الدولة ، والاستراتيجيّون ، والمخطّطون ، إلى أنه يركِّز على الآخرين وكأنهم الموضوعات المستهدَفة في حالة ما ، ونادراً ما يركّز على تورّطنا «نحن» وما أدّى إليه . والأكثر ندرة من ذلك ، هو الحكم على هذا التورّط بمعيار أخلاقي .

إن الهدف من قول الحقّ ، في مجتمع جماهيري تُدار شؤونه كما في

مجتمعنا ، هو في المقام الرئيسي لاختطاط أوضاع عامة أفضل ، تتوافق على نحو أوثق مع مجموعة من المبادئ الأخلاقية ، مثل السلام ، والمصالحة ، والتخفيف من العذاب . وهذا ما وصفه الفيلسوف الأميركي المؤمن بالمذهب البراجماتي ، سي . أس . بيرس ، بالقياس الإحتمالي ، وما يستخدمه بفعّاليّة المثقّف المعاصر المشهور نعوم تشومسكي (٥) . ومما لا ريب فيه أن المرء لا يسعى في الكتابة والكلام إلى أنْ يُبيِّن للجميع كم هو محقٌّ ، بل إلى محاولة إحداث تغيير في المناخ الأخلاقي يؤدّي إلى اعتبار العدوان عدواناً ، والعمل إما على الحيلولة دون المعاقبة الجائرة للشعوب أو الأفراد ، وإما على التخلّي عنها ، وترسيخ الإقرار بالحقوق وبالحريّات الديموقراطيّة كمعيار للجميع ، لا لقلّة مختارة يثير تخصيصها الإستياء والضغينة . لكنَّ الأمر الذي لا يمكن إنكاره هو أن هذه الأهداف مثاليّةٌ ، وفي أكثر الأحيان مستحيلٌ بلوغها . كما أنها ، إلى حدّ ما ، ليست مرتبطة على نحو مباشر بموضوعي هنا ، مثلما هو الأداء الفردي للمثقّف ، الذي يميل في أكثر الأحوال ، وهذا ما أقوله حتى الآن ، إلى التراجع أو ، ببساطة ، إلى الامتثال .

ولا شيء في نظري يستحقّ التوبيخ أكثر من تلك الطباع الذهنيّة للمثقّف ، التي تغري بتجنّب المخاطر ، أي الإبتعاد عن موقف صعب ومبدئي تدرك أنه الصحيح ، لكنك تقرّر ألاّ تتّخذه . فأنت لا تريد الظهور في مظهر المنغمس جداً في السياسة ؛ وتخشى من أن تبدو مولعاً بالجدل ؛ وتحتاج إلى موافقة مدير أو شخص ذي سلطة ؛ وتريد الإحتفاظ بسمعة حسنة كإنسان متّزن ، وموضوعي ، ومعتدل ؛ وتأمل أن تُدعى مرة أخرى ، وأن تُستشار ، وأن تكون عضواً في مجلس إدارة أو في لجنة لها مقامها ، وبالتالي أن تظلّ في نطاق الإتّجاه السائد الذي يُعَوَّل عليه ، وتأمل أن تحصل يوماً ما على شهادة فخرية ، أو غنيمة كبرى ، لا بل حتى على منصب سفير .

إن هذه الطباع الذهنيّة هي العامل الأبرز دون مُنازع لإفساد المثقّف . وإذا

(٥) Noam Chomsky, *Language and Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972), pp. 90-99.

كان في وسع أي شيء أن يمسخ حياة فكريّة متّقدة ، ويقضي على تأثيرها ، وفي نهاية الأمر يقتلها ، فلسوف يكون دمجَ مثل هذه الطباع وترسيخها في النفس . ولقد واجهت شخصياً هذا الأمر في إحدى أعقد القضايا المعاصرة برمّتها ، وهي قضية فلسطين ، حيث أصاب الخوف من الجهر بالكلام ، عن أحد أفدح أعمال الظلم في التاريخ المعاصر ، الكثيرين ممن يعرفون الحقيقة وممن هم في وضع يتيح لهم خدمتها ، فقيّد أيديهم ، وغمَّ أعينهم ، وكمَّم أفواههم . لكنْ ، على الرغم من التعسُّف وتشويه السمعة اللذين يَجنيهما على نفسه أيُّ مؤيِّد صريح في تأييده لحقوق الفلسطينيين وتقرير مصيرهم ، فإن من حقّ الحقيقة أن يجهر بها ويمثّلها مثقّفٌ شفوق عليها ، غيرُ هيّاب منها .

وختاماً ، كلمةٌ عن أسلوب التدخّل الفكري . فالمثقّف لا يرتقي جبلاً أو يعتلي منبراً للوعظ ويخطب من الأعالي ، إذ من الواضح إنك تريد الإدلاء برأيك في أفضل مكان يمكن أن يُسمع فيه ؛ وتريده أيضاً ممثَّلاً على نحو تؤثّر فيه ، بطريقة مطّردة وفعليّة ، على قضيّة السلام والعدل مثلاً . أجل ، إن صوت المثقّف وحيد ، لكنه يُسمع رنّاناً . والسبب الوحيد للرنين هو أن هذا الصوت يربط نفسه دون قيود بواقع حركة ما ، وطموحات شعب ما ، وبالسعي المشترك من أجل مَثَل أعلى مشترك . فالإنتهازيّة تفرض عليك ، إنْ كنتَ في الغرب المدمن جداً على النقد الكلّي للإرهاب أو للاّاعتدال الفلسطيني مثلاً ، أن تشجبهما بحصافة ، وتنتقل بعد ذلك الى إطراء الديموقراطيّة الإسرائيليّة ، ومن ثَمَّ يتحتّم عليك أن تتحدّث إيجاباً عن السلام . أمّا المسؤوليّة الفكريّة فتُملي عليك وجوب قول كل هذه الأشياء للفلسطينيِّين ، على أن تنجح في نيويورك ، وباريس ، ولندن ، في الدفاع عن فكرة حقّ الفلسطينيين في الحريّة والتحرّر من الإرهاب والتطرّف ، اللذين تمارسهما الأطراف المعنيّة كلُّها ، لا الطرف الأكثر ضعفاً والأسهل ضرباً فحسب .

إن قول الحقّ في وجه السلطة ليس مثاليّةً مفرطة في التفاؤل : إنه تأمُّلٌ

دقيق في الخيارات المتاحة واختيارُ البديل الصالح ، ومن ثَمَّ تمثيلُه بذكاء أينما يمكن إعطاء النتيجة الفضلى وإحداثُ التغيير الصائب .

الفصل السادس

آلهة تفشل دوماً

كان ألمعيّاً في بلاغته ولامعاً في الجاذبيّة الساحرة لشخصيّته ، ذاك المثقّف الإيرانيّ الذي تعرّفت اليه أول مرة ، في الغرب ، في أحد أيام عام ١٩٧٨ . كان كاتباً وأستاذاً ذا إنجازات كبيرة وعلْم جدير بالاعتبار ، قام بدور هامّ في فضح عدم شعبيّة نظام الشاه ؛ وبدور هامّ أيضاً ، لاحقاً في تلك السنة ذاتها ، في التعريف بالشخصيّات البارزة الجديدة التي كانت على وشك تسلّم السلطة في طهران . تكلّم باحترام عن الإمام الخميني في ذلك الحين ، وسرعان ما ارتبط ذهنياً مع الشبان نسبياً من المحيطين بالخميني أمثال أبو الحسن بني صدر وصادق قطب زادَه ، الذين كانوا بالتأكيد مسلمين ، وإن لم ينتموا إلى الفصائل الراديكاليّة في حركة الإسلام السياسي .

وبعد أسابيع قليلة من تعزيز الثورة الإسلاميّة في إيران سلطتَها في البلاد ، عاد هذا الرجل (وكان رجع قَبْلاً الى إيران بسبب تعيين الحكومة الجديدة) الى الغرب ، سفيراً في مدينة كبرى هامّة .

وأذكر أنني حضرت وإياه بعد سقوط الشاه ندوات عن الشّرق الأوسط ، واشتركت معه في واحدة أو اثنتين منها . كنت أراه في أثناء الأزمة الطويلة جداً للرهائن ، كما سُمِّيت في أميركا ، فيعبّر بانتظام عن عذابه النفسيّ

الشديد ، وحتّى عن غضبه من الأوغاد الذين دبّروا عملية احتلال السفارة الأميركية في طهران وما تلاها من احتجاز خمسين أو نحو ذلك من المدنيّين كرهائن . وكان الإنطباع الجليّ الذي تركه في ذهني أنه رجل جدير بالاحترام التزم بالنّظام الجديد ، وصولاً الى الدّفاع عنه ، لا بل حتى الى خدمته كمبعوث وفي في الخارج . عرفته مسلماً متمسكاً بالأصول ، لكنه لم يكن على الإطلاق متعصّباً . كان حاذقاً في الدَّرء عن حكومته الإرتياب فيها والهجمات عليها ؛ ينفّذ عمله هذا ، كما ظننت ، بإيمان راسخ وحُسن تقدير لائق . لكنه لم يترك لأحد – وبالتأكيد لي أنا على أي حال – مجالاً للشكّ ، برغم اختلافه في الرأي مع بعض زملائه في الحكومة الإيرانيّة ، ورؤيته الأمور متقلّبةً جداً على ذاك المستوى ، في أن الإمام الخميني هو المرجعيّة الوحيدة في إيران ، وينبغي أن يكون . كان موالياً لنظام الحكم الى حدّ أنه رفض مرّة ، في بيروت ، مصافحة زعيم فلسطينيّ (حدث هذا الأمر حين كانت منظّمة التحرير الفلسطينيّة والثورة الإسلاميّة حليفتين) لأن ذاك الرجل ، كما قال لي ، «إنتقد الإمام» .

وقبل أشهر قليلة من الإفراج عن الرهائن في مطلع عام ١٩٨١ ، على ما أعتقد ، استقال من منصبه كسفير وعاد الى إيران ، ليصبح هذه المرّة مساعداً خاصّاً للرئيس بني صدر . غير ان الخصومة بين الرئيس والإمام كانت عندئذ على أشُدِّها ، وبالطّبع خسر الرئيس . وبعد فترة قصيرة من إقدام الخميني على طرد بني صدر من منصبه أو إطاحته ، اختار هذا الأخير المنفى . كذلك فعل صديقي ، مع أنه أمضى وقتاً عصيباً للتمكّن فعلاً من مغادرة إيران ، متحوّلاً بعد ذلك بعام أو ما يقاربه الى ناقد علني صاخب لإيران الخميني ، يهاجم الحكومة والرجل اللذين سبق له أنْ خدمهما ، من على المنابر إيّاها التي اعتلاها سابقاً في نيويورك ولندن للدفاع عنهما معاً . لكنه لم يفقد حسّه الانتقادي للدور الأميركي ، ودأب على التحدُّث عن إمبرياليّة الولايات المتّحدة : ذلك أن ذكرياته الأبكر عن نظام حكم الشاه والدعم الأميركي له تجذَّرت في كيانه .

لذا شعرت بحزن أعمق من المعتاد ، عندما سمعته بعد أشهر قليلة من حرب الخليج عام ١٩٩١ يتحدّث ، هذه المرّة ، مدافعاً عن الحرب الأميركيّة مع العراق . وقال ، شأنه شأن عدد من مثقّفي اليسار الأوروبي ، إن من واجب المرء في حال نشوب نزاع بين الإمبريالية والفاشيّة ، أن يقف في صفّ الإمبرياليّة . ودُهشت لأن أيّاً من أولئك الذين صاغوا هذين الخيارين الهزيلين لم يخطر في باله أن من الممكن فعلاً ، لا بل من المرغوب فيه حقّاً ، فكرياً وسياسياً على السواء ، رفض الفاشية والإمبرياليّة كلتيهما معاً .

على أي حال ، فإن هذه القصّة الصغيرة توجز أحد المآزق التي تواجه مثقّفاً معاصراً لا يكون جلُّ اهتمامه بما أصفه أنا الصعيد العامّ ، نظرياً أو أكاديمياً فحسب ، بل يتجاوزها أيضاً إلى المشاركة المباشرة . لكن ، ما هو المدى الذي يتحتّم على المثقّف أن يصل اليه في الانغماس؟ هل عليه أن ينضمّ الى حزب ، ليخدم فكرة كما هي مجسّدة في عمليات سياسية فعلية ، أو شخصيّات ، أو مهامّ ، ويصبح بالتالي مؤمناً حقيقياً؟ أمْ توجد ، على صعيد آخر ، طريقة ما أكثر كتماناً – لكنها ليست أقلّ جدّية وتدخُّلاً – للانخراط بدون المكابدة لاحقاً من ألم الخيانة وخيبة الأمل؟ وإلى أي مدى يجب أن يصل وفاء المرء لقضية ما بصاحبه ، كي يظلّ مخلصاً لها على نحو ثابت؟ هل بإمكان المرء أن يحتفظ باستقلاليّة الفكر ، وألاّ يقاسي في الوقت عينه الآلام المبرّحة للتخلّي عن معتقده والاعتراف بذلك علناً؟

ليس من قبيل الصدفة كلّياً أنَّ قصة رحلة عودة صديقي الإيرانيّ الى الثيوقراطيّة الإسلاميّة وخروجه منها تتناول تحوُّلاً شبه ديني ، تلاه ما بدا أنّه انقلاب مثير جداً في الإيمان ، وتحوُّل عكسيّ . وسواء رأيت في صديقي نصيراً لثورة إسلاميّة ، تجنَّد من ثَمَّ فكرياً في صفوفها ، أو مجاهراً بانتقاده لها ، وإنساناً تركها بما يقرب من الاشمئزاز الشديد ، إلاّ أنني لم أشكّ إطلاقاً في إخلاصه . لقد كان مقتنعاً تماماً في الدور الأول كما في الثاني – مُحاوراً مشبوب العاطفة ، طلق اللسان ، متألّقاً في فعّاليته .

وعليَّ هنا ألاّ اتظاهر أنني كنت ، طوال محنة صديقي ، غريباً لا يبالي .

ففي السبعينات ، ومن موقعي كوطني فلسطيني ، وقفنا متضافرين ضد سياسة التدخُّل الهائل للولايات المتّحدة ، التي عملت ، في رأينا ، على دعم الشاه واسترضت إسرائيل وساندتها على نحو جائر ومنْطو على مفارقة تاريخيّة . رأينا شعبينا كليهما كضحيَّتين لسياسات معدومة الإحساس الى حد الوحشيّة من قمع ، وطرد ، وإفقار . كنّا كلانا ، بدون ريب ، منفيّين ، مع أن عليَّ الإعتراف بأنني ، حتى في ذلك الحين ، كنت قد وطّنت نفسي على البقاء هكذا بقيّة عمري . وعندما انتصر فريق صديقي ، اذا جاز التّعبير ، غمرتني السعادة ، ليس فقط لأنّه أصبح في إمكانه أخيراً أن يعود الى وطنه ، وإنّما لأن الثّورة الإيرانيّة الناجحة – التي قام بها تحالف غير نادر بين رجال الدين وأشخاص عاديّين ، أذهل كليّاً حتى أكثر خبراء الشّرق الأوسط الماركسيّين حنكةً ودراية – كانت أول ضربة رئيسيّة تُصاب بها الهيمنة الغربيّة في المنطقة منذ الهزيمة العربيّة عام ١٩٦٧ ، واعتبرناها كلانا انتصاراً .

ومع ذلك ، في ما يتعلّق بي كمثقّف علمانيّ عنيد ربما على نحو غبيّ ، فإنني لم أكن من المولعين بالخميني ، حتى من قبل أن يكشف عن شخصيّته الاستبداديّة والقاسية المكفهرَّة كحاكم أعلى . ولأنّني بطبيعتي لست انضمامياً أو حزبياً ، لم أتطوّع رسمياً على الإطلاق لأكون في خدمة أحد ، واعْتدتُ على أن أكون حدودياً ، خارج حلقة النفوذ . ولربّما لأنني لم أكن متمتّعاً بأي موهبة للحصول على مركز داخل تلك الزمرة الاستشاريَّة ، علّلت عقليّاً فضائل اللاانتماء . ولم أتمكّن أبداً من أن أثق كلياً بالرجال والنساء – لأنهم في نهاية الأمر هكذا ، مجرَّد رجال ونساء – الذين يقودون قوّات ، ويتزعّمون أحزاباً وبلداناً ، ويمارسون أساساً سلطات لا تُنازَع . وكنت على الدوام لامبالياً بتأليه الأبطال ، وحتى بفكرة البطولة ذاتها عندما تُطبَّق على معظم القادة السياسيّين . وبينما كنت أراقب صديقي وهو ينضمّ الى فئة ، وبعدئذ يهجرها ، ثمَّ ينضمُّ اليها من جديد ، مع ما يرافق ذلك من حفاوة رسميّة شديدة بالارتباط والرفض (مثل التخلّي عن جواز سفره الغربيّ ثم استعادته) ، سُررت بطريقة غريبة ، لأن كوني فلسطينياً يحمل جنسيّة أميركيّة

سيكون على الأرجح مصيري الوحيد لبقية حياتي ، ولا من بدائل أكثر جاذبية أتودَّد اليها ولا من يحزنون .

لقد خدمت لأربعة عشر عاماً كعضو مستقلّ في المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ ، ويعادل مجمل ما حضرته من اجتماعاته على الإطلاق نحو سبعة أيام . وبقيت في المجلس كدلالة على التحدِّي ، شعوراً منّي في الغرب أنه لأمر هام رمزيّاً أن يكشف المرء بتلك الطريقة عن نفسه كفلسطينيّ ، وكإنسان ربط نفسه علناً بالكفاح لمقاومة السياسات الإسرائيلية ، ولتمكين الفلسطينيِّين من تقرير مصيرهم بأنفسهم . رفضت كلَّ العروض التي قُدِّمت إليَّ لتولّي مناصب رسميّة ، ولم أنضمّ الى أي حزب أو فئة منشقّة . وعندما ضايقتني السياسات الفلسطينية الرسمية في الولايات المتّحدة ، خلال العام الثالث للانتفاضة ، جهرت بآرائي على نطاق واسع في منتديات النقاش العربية . لم أتخلَّ قطّ عن النضال ، ومن الواضح أنني لم ألتحق بالجانب الإسرائيلي أو الأميركي ، رافضاً ممالأة القوى التي ما زلت أعتبرها المسبِّبة الرئيسية لويْلات شعبنا . وعلى نحو مماثل ، لم أُعاضد إطلاقاً سياسات الدول العربية ، أو أقبل حتى بتلبية دعوات رسميّة لزيارتها .

وأنا على أتمّ الاستعداد للإقرار بأن مواقفي هذه ، المفرطة ربما في احتجاجيَّتها ، هي امتدادات للنتائج المستحيلة جوهرياً والخاسرة عموماً لكوني فلسطينيّا : فنحن نفتقر الى السيادة على الأرض ، ولا نحقّق سوى انتصارات صغيرة جداً ليس عندنا للاحتفال بها إلاّ مجال ضيّق يكاد لا يكفي . ولعلَّ هذه المواقف تبرِّر أيضاً إحجامي عن الذهاب مثل كُثُر غيري الى حدِّ إلزام نفسي كُلّياً بقضية أو بحزب ما ، ماضياً حتى النهاية في الإيمان الراسخ والإرتباط . فأنا ، ببساطة ، لم أتمكن من الإقدام على هذا العمل ، مفضِّلاً الإحتفاظ باستقلاليّة اللامنتمي واستقلاليّة المتشكّك كلْتيهما على ما أعتبره السجيَّة الدينية ذات المعالم غير الواضحة ، التي تُفشيها حماسة المهتدي وحماسة المؤمن الحقيقيّ . إن التجربة الإيرانيّة التي رَوَيْتها تحمل مقارنة مباشرةً بتجارب أخرى من الاعتناق لمذهب أو الشّجب العلني

للمعتقد لاحقاً ، تُرقِّط التجربة الفكريّة في القرن العشرين بين الحين والآخر . وهذه الأحداث ، كما يشهدها العالمان الغربيّ والشرق-أوسطيّ كلاهما ، اللذان أعرفهما أكثر من غيرهما ، هي التي أودّ التطرّق إليها هنا .

ولأنّني لا أريد المراوغة أو السماح لنفسي باستعمال الكثير من التعابير الغامضة منذ البدء ، أقول : أنا ضدّ مبدأ التحوّل الى معبود سياسي من أي نوع كان ، وضدّ الإيمان بمثل هذا الإله ، وأعتبر الحالتين كلتيهما سلوكاً لا يليق بالمثقّف . لكن هذا لا يعني أنّ على المثقّف البقاء على الشاطئ ، يستكشف بحذر درجة حرارة المياه من حين لآخر ، ويظلّ معظم الوقت بعيداً عن البلل . ويؤكّد كل ما كتبته في هذه المحاضرات على أهميّة الارتباط العاطفي ، والمجازفة ، والتكشّف ، والالتزام بالمبادئ ، والقابليّة للانجراح لدى مناقشة قضايا الحياة والناس والتورّط فيها ، بالنسبة الى المثقّف . ومثالاً على ذلك ، ان ما استنتجته سابقاً عن الفرق بين مثقف محترف وآخر هاو قائمٌ بالتحديد على هذا الأمر ، وهو أن المحترف يدّعي حقّ عدم الاكتراث بداعي المهنة ، ويتظاهر بالموضوعيّة ، في حين أن ما يحرِّك الهاوي ليس المكافآت ولا إنجاح التخطيط العاجل لمهنة العمر ، وإنّما ارتباط تعهّديّ بأفكار وقيم في المجال العام . وطبيعيّ أن يتحوّل المثقّف مع الوقت باتّجاه العالم السياسي ، ومَردّ ذلك جزئيّاً أن ذاك العالَم ، بخلاف الأكاديميّة أو المختبر ، مفعمٌ بالحيويّة الناجمة عن اعتبارات للقوّة والمصلحة أوسع نطاقاً ، تُسيِّر مجتمعاً برمّته أو أمة بأسرها ؛ وأن أيّاً من هذين ، كما قال ماركس بتنبّؤ مصيب ، يحوِّل المثقّف عن مسائل التفسير الجزئي الى مسائل أكثر كلية ، تتعلّق بالتغيير والتحوّل على الصعيد الإجتماعي .

إن كل مثقّف يكون مجال اختصاصه تبيان آراء وأفكار وأيديولوجيّات محدَّدة ، وتمثيلها ، يطمح منطقيّاً إلى إنجاحها عمليّاً في مجتمع ما . فالمثقّف الذي يزعم أنه يكتب لنفسه فحسب ، أو في سبيل المعرفة الصِّرفة ، أو العلوم النظريّة ، غير جدير بأن يُصدَّق ، ويجب ألاّ يُصدَّق . وكما قال مرة أحد عظماء كتّاب القرن العشرين جان جينيه ، إنك تدخل الحياة السياسيّة لحظة

نشْرك مقالات في مجتمع ما ؛ وبالتالي ، إذا أردتَ أن تبتعد عن السياسة تماماً ، فلا تكتب مقالات ولا تجهر بقول .

وجوهر ظاهرة التحوّل عن مذهب سابق ، الذي أتحدّث عنها ، هو الالتحاق بصفوف المذهب الجديد ليس بهدف التضامن مع أصحاب هذا المذهب ، وإنما بعرض العمالة ، برغم أن المرء يكره استعمال هذه الكلمة الأخيرة . وقلّما تجد شاهداً كريهاً ومخزياً على مثل هذا الأمر في الغرب عموماً ، وفي الولايات المتّحدة بوجه خاص ، أكثر من ذاك الذي حصل في أثناء الحرب الباردة ، عندما انضمّت فيالق من المثقّفين الى ما كانت تُعتبر المعركة من أجل الظّفر بقلوب الناس وعقولهم في شتّى أرجاء العالم . وأُعطي كتاب ذائع الشهرة ، حرّره ريتشارد كروسمان عام ١٩٤٩ ولخّص الوجه المانَويّ المستغرَب للحرب الباردة الفكريّة ، عنوان «الإله الذي فشل» ؛ وهي عبارةَ عاشت وطابعها الدينيّ الواضح أطول بكثير مما يتذكّره أيّ إنسان فعلاً من محتويات الكتاب . إلاّ أن هذه المحتويات تستحقّ هنا ملخّصاً موجزاً .

كان الهدف من الكتاب تقديم أدلّة على سهولة انخداع مثقّفين غربيّين بارزين – بمن فيهم ، مثالاً لا حصراً ، إغناتسيو سيلوني ، وأندريه جيد ، وآرثر كوستلر ، وستيفن سْپندر . وأتاح «الإله الذي فشل» لكلّ من هؤلاء المثقّفين أن يروي تجاربه على الطريق إلى موسكو ، وما تلا ذلك من تحرُّر محتّم من سحرها ، ومن ثمّ التحوّل عن العقيدة الشيوعيّة . ويختتم كروسمّان مقدّمته للكتاب قائلاً بلغة لاهوتيّة حاسمة الموقف : «عاش الشيطان يوماً في الجنّة ، ومن المحتمل ألاّ يتمكن الذين لم يلتقوا به من التعرّف الى ملاك عندما يرَوْن أحد الملائكة»[1] . وممّا لا ريب فيه أن هذا القول ليس مناورة سياسيّة فحسب ، بل أيضاً مسرحيّة أخلاقيّة رمزيّة ، إذ حُوِّلت المعركة من أجل الفوز بالعقل الى معركة للظّفر بالنفس ، مع ما لذلك من تأثير مستقبليّ مشؤوم

(١) *The God That Failed*, ed. Richard Crossman (Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1987), p. 7.

على الحياة الفكريّة . وهكذا قطعاً كانت الحالة السائدة في الإتحاد السوفيتي
الدول الدائرة في فلكه ، حيث المحاكمات الاستعراضيّة ، وعمليّات التطهير
لجماعي ، وجهاز الإصلاحيّات الضخم ، وكلّها أشياء تجسّد المحنة في الجانب
لآخر للستّار الحديديّ .

وقد فرض الغرب على العديد من «الرفاق» السابقين التفكير العلني ،
هو الأمر الذي اتّسم بقدر من القبح حتى في حالة الشخصيّات الشهيرة التي
رد ذكرها في كتاب كروسمان ، فما بالك بالقبح الحقيقي للهستيريا
لجماعية التي سادت في أميركا آنذاك . وبالنسبة الى إنسان مثلي ، جاء الى
لولايات المتّحدة تلميذاً في الخمسينات والمكّارثيّة على أشدّها ، أدّى ذلك
لعمل التكفيري الى تشكيل صفوة من المثقّفين ، محيّرة في شدّة تصلّبها
دمويّتها ، ما زالت حتى هذا اليوم متشبّثة بوجود تهديد داخلي وخارجيّ
بالَغ فيه على نحو جامح . وكانت المسألة بمجملها أزمة مستحثّة ذاتياً ، تعبّر
ن انتصار النزعة المانويّة غير العاقلة على التحليل العقلي ، وكذلك التحليل
لقائم على النقد الذاتيّ .

وأنشئت مهن دائمة بأكملها لا على أساس الإنجاز الفكريّ ، وإنما على
ثبات شرور الشيوعيّة ، أو إعلان التوبة ، أو الوشاية بأصدقاء أو زملاء ، أو
لتّعاون مرّة أخرى مع أعداء الأصدقاء السابقين . كما اشتُقّت منظومات
حث بأسرها من معاداة الشيوعيّة ، بدءاً من البراغماتيّة المفترَضة لمدرسة نهاية
لأيديولوجيا ، وصولاً إلى وريثتها القصيرة العمر في الأعوام القليلة الماضية ،
درسة نهاية التاريخ . ومهّدت الحملة المنظّمة في الولايات المتّحدة ضد
شيوعيّة ، البعيدة كل البعد عن كونها دفاعاً مسالماً عن الحرّيّة ، السبيل بقوة
ام قيام دعم سرّي من وكالة الاستخبارات المركزية لمجموعات لا يَرقى إليها
شكّ لولا ذلك ، مثل منظّمة المؤتمر من أجل حرّيّة الثقافة ، التي لم تسهم
قط في توزيع «الإله الذي فشل» على نطاق عالمي ، بل في تقديم العون
لمالي لمجلاّت مثل «إنكاونتر» ، ولأنشطة تهدف إلى اختراق النقابات
عمّاليّة ، والمنظّمات الطلاّبيّة ، والكنائس ، والجامعات .

ومن الواضح أن العديد من الأعمال الناجحة التي نُفّذت باسم مكافحة
الشيوعيّة دونّها أنصارها كحركة ، إلاّ أن ثمّة صفتين مميِّزتين أخريين تمّ
إغفالهما : الأولى ، هي إفساد الحوار الفكري الصريح والنقاش الثقافي
المزدهر ، بواسطة مجموعة قواعد تبشيريّة جهاديّة ، وفي النهاية لاعقلانيّة
للأمور الواجب عملها والمحظور فعلها (سوالف النهج الحالي في «الصواب
السياسيّ») ؛ والثانية ، تلك الصِّيَغ من التشويه الذاتي العلني المستمرة حتى
يومنا هذا . وتترافق هاتان الخاصّتان كلتاهما ، جنباً الى جنب ، مع عادات
حقيرة في جمع المكافآت والامتيازات من فريق ما ، فقط كي يتحوّل الفرد
ذاته لاحقاً الى الجانب الآخر ، ويجمع المكافآت من وليّ نعمة جديد .

في الوقت الحاضر ، أود التشديد على التأثير البغيض بوجه خاص
للتحوّل ، والتخلّي عن المعتقَد ، وكيف يخلق تباهي صاحب الشأن علناً
بالموافقة وبالرِّدَّة اللاحقة نوعاً من عشق الذات وحبّ الظهور لدى المثقف
الذي يفقد الصلة بالناس المفترَض بأنه يخدمهم ، وبالعمليات المفترض بأنه
ينفعها . وسبق لي أنْ قلت بضع مرّات في هذه المحاضرات إنّ المثقّف ، مثالياً ،
يمثّل التحرُّر والتنوُّر ، على ألاّ يكونا أبداً كفكرتين تجريديّتين أو كإلهين
جامدَي القلب ومتباعدَيْن ينتظران مَن يخدمهما . فتمثيلات المثقّف – أي ما
يمثّله من آراء ، وكيف يصوِّرها لجمهور ما – مرتبطة دائماً بتجربة مستديمة في
المجتمع ويجب أن تظلّ جزءاً عضوياً منها ، وهي تجربة المعوزين ، والمحرومين ،
واللاّمسموعين ، واللاممثَّلين ، والعاجزين . فهؤلاء حقيقيّون ومستديمون ،
ولا يقدرون على تحمّل البقاء وهم يُمجَّدون ثم يُجمَّدون كمعتقدات
أساسيّة ، أو بيانات دينيّة ، أو مناهج احترافيّة .

فمثل هذه الأعمال التمجيديّة تقطع الرابط الحيّ بين المثقّف والحركة ، أو
العمليّة التي هو جزء منها . هذا بالإضافة الى الخطر الشنيع لاعتبار المرء
نفسه ، ووجهات نظره ، واستقامته الخُلُقية ، ومواقفه المعلَنة ، الأكثرَ أهميّةً .
ولأنّ قراءة شهادات «الإله الذي فشل» من أوّلها الى آخرها أمر محزن لي ،
أريد أن أسأل : لماذا آمنت ، وأنت المثقّف ، بإله ما ، على أي حال؟ وفوق

ذلك ، من أعطاك الحقّ كي تتصوّر أن إيمانك سابقاً ، وخيبة أملك لاحقاً ، هامّان جداً؟ إن الإيمان الدينيّ بحدٍّ ذاته هو ، في رأيي ، أمر مفهوم جيداً ومسألة شخصيّة جداً على السّواء . أما أن تُستبدَل عملية الأخذ والردّ للتبادل الحيويّ بنظام دوغماتي شامل ، يكون فيه أحد الجانبين صالحاً بطهارة والآخر شريراً يتعذّر قهره ، فهذا ما سوف يُشعر المثقّف العلماني بالتعدّي التدريجي ، غير المرحَّب به وغير اللائق ، لعالم ما على آخر . وكما يحدث اليوم في يوغوسلافيا السابقة ، تتحوّل السياسة الى تعصُّب دينيّ من المرعب توقُّع نتائجه من تطهير عرقي ، ومذابح جماعيّة ، ونزاع لا ينتهي .

ومن سخرية الأقدار أن المهتدي السابق والمؤمن الجديد هما في أحيان كثيرة جداً متعادلان من حيث التعصُّب ، متساويان في الدّوغماتيّة والعنف . وفي السنوات القليلة التي انقضت ، أسفر التحوُّل من أقصى اليسار الى أقصى اليمين عن مثابرة مملّة على التظاهر بالاستقلاليّة والتنوُّر ، لكنها لم تعكس ، في الولايات المتّحدة بوجه خاصّ ، سوى تعاظُم الريغانيَّة والثاتشريّة . وأطلق الفرع الأميركيّ لهذا الصّنْف المعيَّن من الترويج للذّات ، على نفسه اسم «الأفكار الثانية» ، على أساس أن الأفكار الأولى خلال عقد السّتّينات العنيف كانت راديكاليّة ومخطئة معاً . وفي غضون أشهر ، خلال أواخر الثمانينات ، أخذت «الأفكار الثانية» تطمح الى أن تصبح حركة يموِّلها نصراء أسخياء من الجناح اليمينيّ مثل مؤسَّستَيْ برادلي وأولين . وكان دايڤيد هورُوتزْ وپيتر كولِيير المتعهّدين المحدَّدين اللذين انساب من حبر أقلامهما جدول من الكتب ، واحدها شبيه بالآخر الى حدّ ما ، ومعظمها رؤى لراديكاليّين سابقين اهتدوا الى الصِّراط المستقيم وأصبحوا ، على ما يقوله أحدهم ، نشطين في مناصرتهم لأميركا ومعاداتهم للشيوعيّة[٢] .

ولئن كان راديكاليّو السّتّينات ، بمجادلاتهم العنيفة ضد حرب ڤيتنام ،

(٢) ثمّة سردٌ مُسَلٍّ بفطنة لما جرى في أحد مؤتمرات «الأفكار الثانية» ، تجدونه في كتاب كريستوفر هيتشينز *For The Sake of Argument: Essays and Minority Reports* الصادر عن دار Verso في لندن عام ١٩٩٣ ، ص ١١١ ، ١١٤ .

وضدّ أميركا ، جازمين في معتقداتهم ، ويُبرزون أنفسهم كشخصيّات مثيرة ، فأصحاب الأفكار الثانية يوازونهم صخباً وجزماً . والمشكلة الوحيدة ، بالطبع ، أنْ لا وجود الآن لعالَم شيوعيّ ، ولا لإمبراطوريّة شرّ ، برغم كل صيَغ التوبة عن الماضي التي تتابع حتى الآن . ومع هذا ، فالانتقال من إله ما الى آخر جديد هو لبّ الأمر الذي يُحتفل به فعلاً . فذوو الأفكار الثانية يعملون على تبسيط ما كانت في السابق حركة قائمة جزئيّاً على مثاليّة حماسيّة واستياء من الوضع الراهن ، وإعادة صياغتها رجعيّاً ، بحيث لم تعُد إلاّ أكثر بقليل مما يصفونه بالذلّ أمام أعداء أميركا ، والتعامي الإجرامي عن وحشيّة الشيوعيّة[٣] .

وفي العالم العربيّ ، تم استبدال مجموعة عقائد محلّيّة وإقليميّة ، يقوم بتطبيق معظمها أنظمة حكم غير شعبية ، بفكرة القومية العربية والوحدة العربيّة السائدة في فترة عبد الناصر والتي اتّسمت بالإقدام رغم نبرتها العالية ونزعتها التدميرية أحياناً . وأنظمة الحكم العربية الحالية هذه هي التي تواجه تحدّي فصائل شتّى من الحركات الإسلامية التي تسعى إلى الوصول للحكم . ومع ذلك ، ما زالت في كل بلد عربيّ ثمّة معارضة علمانيّة وثقافيّة ينتمي إليها ، بوجه عام ، الأكثر موهبة من الكتّاب ، والفنّانين ، والمعلّقين السياسيّين ، والمثقّفين ، برغم أن هؤلاء يشكّلون أقليّة ، أرغم العديد من أفرادها ، بالملاحقة ، على الصّمت أو اختيار المنفى .

وثمّة ظاهرة تُنذر بالسُّوء أكثر من ذلك ، هي قوّة الدول النفطية الثرية ونفوذهما . وينزع الكثير من الإهتمام الإعلاميّ الغربي المثير بنظامَيْ الحكم البعثيّيْن في سوريا والعراق الى إغفال الضغط الأهدأ والأكثر مكراً ، الهادف الى فرض الامتثال ، الذي تمارسه حكومات عندها أموال كثيرة لتنفقها ،

(٣) ثمّة نص قيِّم عن التنوُّعات المختلفة للإنكار الذاتي هو دراسة E.P. Thompson ، و«Disenchantment or Apostasy? A Lay Sermon» في كتاب *Power and Consciousness* ، الذي حرّره Conor Cruise O'Brien وصدر في نيويورك عام ١٩٦٩ عن دار النشر التابعة لجامعة نيويورك .

ولتعرض منها على الأكاديميّين ، والكتّاب ، والفنّانين ، رعاية سخيّة . وتجلّى هذا الضغط على نحو خاص ّفي أثناء أزمة الخليج وحربه . فقبْل الأزمة ، كان يدعمُ العروبة ويدافع عنها على علاّتها مثقّفون تقدّميّون ، يعتقدون بأنّهم يعزّزون قضيّة الناصريّة والنبض التحرّري المعادي للامبريالية الذي جسّدته حركة عدم الانحياز ومؤتمر باندونغ . وفي أعقاب احتلال العراق الكويتَ مباشرة ، جرت عمليّة إعادة إنحياز مثيرة للمثقّفين . ولُمّح الى أن دوائر بأسرها من صناعة النشر في بلد عربي ما غيّرت موقفها على نحو كامل ومفاجئ ، كما فعل العديد من الصحافيّين . وبدأ القوميّون العرب السابقون يتغنّون بأمجاد المملكة العربيّة السعودية والكويت ، العدوّتيْن المكروهتيْن ماضياً ، الصديقتين والراعيتين الجديدتين حاضراً .

والمرجّح أن مكافآت مربحة عُرضت لإحداث هذا التحوّل الجذري في الاتّجاه ، لكن عرب «الأفكار الثانية» اكتشفوا أيضاً على نحو مفاجئ مشاعرهم العاطفيّة الجامحة تجاه الإسلام ، إضافة الى الفضائل الفذّة لهذه أو تلك من الأسَر الحاكمة في الخليج . وقبل ذلك بعام أو إثنين لا أكثر ، رعى الكثيرون منهم (وبينهم أنظمة حكم خليجية دعمت صدّام حسين ماليّاً) أهازيج الحمْد والتسبيح والمهرجانات للعراق ، وهو يقاتل لطرد عدوّ العروبة القديم ، «الفُرْس» . وكانت لغة تلك الأيّام الأبكر غير متّفقة وقواعد النّقد النزيه ، ومتشدّقة جوفاء ، وانفعاليّة ، وعابقة برائحة عبادة الفرد والإسراف شبه الدينيّ في التعبير عن العاطفة . وعندما دعت العربيّة السعوديّة جورج بوش وجيوشه الى أراضيها ، اهتدت هذه الأصوات إلى «مذهب» جديد ، ورسّخت هذه المرة رفضاً رسمياً ، مكرَّراً بكثرة ، للقوميّة العربيّة (التي حوّلوها الى صورة ممسوخة فجّة) ، يُغذّيه دعم للحكّام الحاليّين لا يعرف النّقد .

وازدادت الأمور تعقيداً بالنسبة الى المثقّفين العرب نتيجة البروز الجديد للولايات المتّحدة كالقوّة الخارجيّة الرئيسية حاليّاً في الشرق الأوسط . وقد أدّى هذا الأمر إلى تحوّل عداء الأمس التلقائي لأميركا (وهو العداء الذي اتّسم

أحياناً بالدوجماطيقية والصيغ المبتذلة) إلى موالاة شديدة بمرسوم . وفي العديد من الصحف والمجلاّت الصادرة في شتّى أرجاء العالم العربي ، وعلى نحو خاص تلك المعروفة جيّداً بتلقّيها الدعم المالي الخليجي المتوافر على الدوام ، انحسر الانتقاد للولايات المتّحدة الى حدّ مثير ، وأحياناً أزيل . وترافق ذلك مع القرارات المعتادة لتحريم انتقاد هذا النظام أو ذاك ، الذي ألّه تقريباً .

واكتشفت حفنة قليلة جداً من المثقّفين العرب ، فجأة ، دوراً جديداً لنفسها في أوروبّا والولايات المتّحدة . وكان هؤلاء في فترة ما ماركسيّين مناضلين ، وغالباً تروتْسكيّين ، ومؤيّدين للحركة الفلسطينيّة ، وأصبح بعضهم ، بعد الثورة الإيرانيّة ، إسلاميّين . وعندما فرّت الآلهة أو أقصيت ، أُصيب هؤلاء المثقّفون بالخرس ، برغم بعض عمليّات جسّ النبض المدروسة ، هنا وهناك ، في أثناء بحثهم عن آلهة جديدة ليخدموها . ومن بينهم ، بوجه خاص ، رجل كان في ما مضى تروتْسكيّاً وفيّاً ، هجر اليسار لاحقاً وتحوّل ، مثلما فعل كثيرون آخرون ، الى الخليج ، حيث عاش بوفرة من أعمال البناء . وقبيل أزمة الخليج ، تقدّم إلى الحلبة مجدّداً وأصبح ناقداً منفعلاً لنظام حكم عربيّ معيّن . لم يكتب أبداً موقّعاً إسمه الحقيقي ، لكنه ومن خلال استعماله سلسلة من الأسماء المستعارة ، التي حمَت هويّته (ومصالحه) ، قام بشنّ هجوم ضار على الثقافة العربيّة برمّتها ، من دون تمييز ، وعلى نحو هيستيريّ ، مُقدماً على ذلك بأسلوب يُكسبه اهتمام القرّاء الغربيّين .

ويعلم الجميع الآن أن محاولة قول كلام في وسائل الإعلام الغربيّة الممثّلة للاتّجاه السائد ، يكون انتقادياً لسياسة الولايات المتّحدة أو لإسرائيل ، صعبة الى أبعد حدّ . وعلى نقيض ذلك ، فإن قول كلام معاد للعرب شعباً وثقافة ، أو للإسلام كدين ، أمر سهل الى حدّ مضحك ، ذلك أن ثمّة حرباً ثقافيّة قائمة فعلاً بين الناطقين بلسان الغرب والمتحدّثين باسم العالم الإسلاميّ والعربيّ . وفي ظلّ وضع ملتهب الى هذه الدرجة ، فإن أصعب عمل تقوم به كمثقّف هو أن تكون نقدياً ، وأن ترفض تبنّي أسلوب خطابي أشبه بالقصف

التدميري الشامل ، وتركّز اهتمامك عوض ذلك على تلك القضايا ، الشبيهة بدعم الولايات المتّحدة لأنظمة حكم عميلة غير شعبيّة ، التي من المحتمل الى حدّ ما ، بالنسبة الى إنسان يكتب في الولايات المتّحدة ، أن تتأثّر أكثر من غيرها بنتيجة النقاش النقدي .

ومما لا ريب فيه ، على الصعيد الأخر ، أن ثمّة تأكّداً فعليّاً من تأمين جمهور لنفسك إنْ أنت ، كمثقّف عربيّ ، أيّدت سياسة الولايات المتّحدة بشغف ، بل بخنوع الأرقّاء ، وهاجمتَ منتقديها ، مختلقاً أدلة لإظهار نذالتهم لو صدف أنهم عرب ؛ ملفّقاً قصصاً وحالات تثبت نفاقهم إنْ كانوا أميركيّين ؛ ناسجاً روايات تتعلّق بالعرب والمسلمين لها مفعول التشهير بتقاليدهم ، وتشويه تاريخهم ، وإبراز مواطن ضعفهم ، المتوافرة قطعاً بكثرة . وفوق هذا كلّه ، تهاجم المواقَق عليهم رسميّاً كأعداء - مثل صدّام حسين ، والبعثيّة ، والقوميّة العربيّة ، والحركة الفلسطينيّة ، والآراء العربيّة عن إسرائيل . ويقيناً ، فإن مثل هذا الأمر يكسبك التقريظات المرتقبة : فأنت مميّز في شجاعتك ، جريء في صراحتك ، مضطرم في وجدانك ، الى آخر ما هنالك . ولأن الإله الجديد ، بالتأكيد ، هو الغرب ، تقول إن على العرب محاولة زيادة التشبّه بالغرب ، واعتبار الغرب مصدراً ومرجعاً . فتاريخ ما قام به الغرب فعلاً ، ولّى ومضى ، والنتائج المدمّرة لحرب الخليج إمّحت . المرضى هم نحن ، العرب والمسلمين ، ومشاكلنا تخصّنا نحن بالذات ، أنزلناها وحدنا بأنفسنا(٤) .

وتُبرز هذه الأنواع من السلوك عدداً من الأمور على نحو جليّ ، أوّلها أنْ لا وجود إطلاقاً هنا لأي نزعة إنسانية كلّية . فلأنّك تخدم إلهاً دونما أي انتقاد ، تكون الشياطين كلّها دائماً على الجانب الآخر : هذه هي حقيقة الأمر عندما كنتَ تروتْسكيّاً ، كما هي الآن وأنت تروتسكيّ سابق تشجب معتقداتك

(٤) ثمّة عمل يجسّد الخصائص الأساسيّة لبعض هذه المواقف ، هو :
Daryush Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, trans. John Howe (London: Saqi Books, 1992).

علناً . فأنت لا تفكّر في السياسة من حيث العلاقات المتبادلة أو الأحداث الماضية المشتركة ، مثل العمليّة الطويلة والمعقّدة التي ربطت العرب والمسلمين بالغرب والعكس بالعكس . فالتحليل الفكريّ الحقيقي يمنع تسمية جانب بريئاً والآخر شرّيراً . وفي الواقع ان فكرة وجود جانب واحد في حالة الحديث عن الثقافات مشكوك فيها الى حدّ كبير ، لأن معظم الثقافات ليست رزماً صغيرة محكمة الإغلاق ، متجانسة التكوين ، كلّها خير أو كلّها شرّ . أمّا إذا أردتَ أن تراعي وليّ نعمتك ، فلن تستطيع أن تفكّر كمثقّف ، وإنما فقط كمريد ، أو كتابِع ، لا تغيب عن ذهنك فكرة أن َعليك أنْ تُعجب لا أنْ تُغضب .

في المقام الثاني ، يُداس تاريخك في خدمة أسياد سابقين ويحوَّل الى شبه شيطان ، إلا أن هذا الأمر لا يثير فيك أدنى ارتياب في نفسك ، ولا يبعث فيك أي رغبة للتشكّك في فرضيّة الإسراف في خدمة إله ما ، ثم الجنوح فجأة على نحو نزق الى القيام بالعمل ذاته لإله جديد . والحقيقة مختلفة كلياً : فكما ملْتَ فجأة في الماضي من إله الى آخر ، سوف تواصل العمل ذاته في الحاضر . وصحيح أنك تُقدم على ذلك الآن بنسبة إضافيّة طفيفة من اللااقتناع الساخر ، لكن التأثير في النهاية سيكون نفسه .

وعلى الجانب الآخر ، فإن المثقّف الحقيقي كائن علماني . ومهما بالغ المثقّفون في تظاهرهم بأنّهم يمثّلون شؤوناً علويّة أو قيماً جوهريّة ، فإن الأخلاقيّة تبدأ بنشاطهم في دنيانا العلمانيّة هذه - إذ فيها يحدث هذا النشاط ومصالحها هي التي يخدمها ، وفيها ينسجم نشاط المثقّفين مع مبدأ أخلاقي راسخ وكلّي من الإنسانية ، وفيها يُميِّز بين القوّة والعدل ، ويكشف عن خيارات المرء وأولويّاته . أمّا تلك الآلهة التي تفشل دوماً ، فتتطلّب من المثقّف في نهاية الأمر نوعاً من اليقين المطلق ونظرة الى الواقع ، كاملة ومتناسقة ، لا تتعرّف إلاّ الى الأتباع أو الأعداء .

وما يستوقفني كأمر ممتع أكثر من هذا بكثير ، هو كيفيّة إبقاء حيّز في العقل منفتح للشكّ ، ولذلك الجانب المتّسم بسخرية يقظة ومشككة (والمفضّل أيضاً

أن تكون سخرية ذاتيّة) . أجل ، عندك اقتناعات راسخة وتُصدر أحكاماً ، لكن التوصّل اليها يتأمّن بالعمل ، وبحسّ الارتباط بالآخرين ، بمثقّفين آخرين ، بحركة قاعدة شعبيّة ، بتاريخ متواصل ، بمجموعة من الناس لهم طبيعة حياة معيّنة . أما الأفكار المجرّدة والمعتقدات التقليديّة ، فالمشكلة معها أنها كأولياء نعمة بحاجة الى الاسترضاء والملاطفة طوال الوقت . ومن المتوجّب ألاّ تُشكّل أخلاقيّة المثقّف ومبادئه ما يشبه علبة مسنّنات مُحكمةَ الإغلاق ، تسيِّر الفكر والعمل في اتّجاه واحد ، ويمدّها بالقوة محرِّك ذو مصدر وحيد لا غير للتزوّد بالوقود . فعلى المثقّف أن يتجوّل ، ويجب أن يتوافر له المجال ليقف ويردّ على السلطة بفظاظة ، لأن التبعيّة العمياء للسلطة في عالم اليوم هي أحد أفدح الأخطار التي تهدّد كينونة حياة فكريّة أخلاقيّة نشطة .

لكن تصدّي المرء لهذا الخطر بمفرده أمر صعب ، والأصعب حتى من ذلك هو إيجاد طريقة لتكون متمشّياً مع معتقداتك ، وتبقى في الوقت ذاته طليقاً بما فيه الكفاية كي تنمو ، أو تغيِّر رأيك ، أو تكتشف أموراً جديدة ، أو تعيد اكتشاف ما وضعته ذات يوم جانباً . والجانب الأصعب لكونك مثقّفاً هو أن تمثّل بعملك وتدخّلاتك ما تجاهر به ، من دون أن تتحوّل تصلّباً الى مدرسة ، أو إلى ما يشبه آلة ذاتيّة الحركة تعمل بإمرة نظام أو منهج ما . وأيّ إنسان يشعر ببهجة النجاح في هذا المجال ، والنجاح أيضاً في البقاء يقظاً وحصيفاً ، لا بدّ من أن يقدِّر ندرة هذا الإلتقاء . لكنّ الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا الإنجاز على الإطلاق تكمن في تذكير نفسك دوماً بأنك أنت القادر ، كمثقّف ، على الاختيار بين أن تمثِّل الحقيقة بفعّاليّة على خير ما تستطيع ، وبين أن تسمح بإذعان لوليّ أمر أو سلطة بتوجيهك . ووفقاً للمثقّف العلماني ، فإن هذه الآلهة تفشل دوماً .

يتفحّص ادوارد سعيد، في هذا الكتاب، ما هو عليه اليوم ذاك الدور المتغيّر باستمرار للمثقف. ويعالج البروفسور سعيد في مقالاته الستّ اللافتة، التي بثّتها الإذاعة البريطانيّة ضمن محاضرات ريث الرفيعة المنزلة، سُبلاً يمكن المثقف فيها أن يخدم المجتمع على خير وجه، في مجابهة وسائل إعلام مهاودة جداً، وجماعات تسعى إلى المنفعة الذاتيّة، تحظى بالحماية على حساب المصالح الأكثر أهميّة للمجتمع ككلّ. ويقترح ادوارد سعيد تعديل بصيرة المثقف لمقاومة إغراءات الجبروت، والمال، والتخصّص. ويدعم حججه البليغة، في هذه المحاضرات الشّديدة القوّة والتأثير، بشواهد ممّا قاله كتّاب من أمثال أنطونيو غرامشي، وجان بول سارتر، ورجيس دوبريه، وجوليان بندا، وأدورنو؛ وبوجوه معروفة في عالم العلم والسياسة، مثل روبرت أوبنهايمر، وهنري كيسنجر، ودان كوايل؛ وبأحداث راهنة كفيتنام، وحرب الخليج.

ويرى ادوارد سعيد المثقف العصريّ كرئيس تحرير، أو صحفيّ، أو أكاديميّ، أو مستشار سياسيّ - أي بكلام آخر، كمحترف متعمّق في تخصصه - انتقل من موقع الاستقلاليّة الى إقامة حلف مع منظّمات مؤسّساتية شديدة القوة والبأس. ويخلص إلى أنّ على المهاجر-المنفيّ، والمغترب، والهاوي، حماية الدور التقليدي للمثقف، كالصّوت المعبّر عن الاستقامة والشّجاعة، القادر على قول الحقّ، جهراً، لمن هم في مراكز النفوذ والسلطة.

تصميم الغلاف نليدا نصار